

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті

ӘОЖ 811.512.122'373.2

Қолжазба құқығында

ТЛЕГЕНОВА ГУЛЬДЕН БАКЫТКАЗЫЕВНА

Қазақ ономастикасының діни-мифологиялық кодын зерттеу

6D021300 – Лингвистика

Философия докторы (PhD)
дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация

Отандық ғылыми кеңесші:
ф.ғ.д., профессор
Рысберген Қ.Қ.
(Алматы, Қазақстан)

Шетелдік ғылыми кеңесші:
доктор Жемиле Кынаджы
(Анкара, Түркия)

Қазақстан Республикасы
Алматы, 2025

МАЗМҰНЫ

АНЫҚТАМАЛАР.....	3
КІРІСПЕ.....	
5	
1 ДІНИ-МИФОЛОГИЯЛЫҚ КОДТЫҢ ТЕОРИЯЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ ЖӘНЕ ЗЕРТТЕУ АСПЕКТІЛЕРІ.....	12
1.1 Тіл біліміндегі ұлттық және мәдени код ұғымы.....	12
1.2 Ономастикалық кеңістіктегі кодтың өрісі.....	20
1.3 Діни-мифологиялық кодтың ерекшелігі.....	25
Бірінші бөлім бойынша тұжырым.....	36
2 ОНИМДЕРДІҢ МИФТІК ДҮНИЕТАНЫМДЫҚ КӨРІНІСІ ЖӘНЕ КОДТАЛУЫ.....	38
2.1 Мифокосмонимдер және мифоастронимдердің мәдени бірлігі.....	38
2.2 Мифотопонимдердің мифтік кеңістіктегі көрінісі.....	50
2.3 Мифозоонимдер және төрт түлік малдың ұлттық-танымдық семантикасы.....	63
2.4 Мифофитонимдердің сакралдану ерекшелігі.....	81
2.5 Мифодемонимдердің персонизациялануы.....	88
Екінші бөлім бойынша тұжырым.....	100
3 ДІНИ ОНИМДЕР: РЕПРЕЗЕНТТЕЛУІ ЖӘНЕ ЭТНОМӘДЕНИ СЕМАНТИКАСЫ.....	102
3.1 Діни онимдердің репрезенттелуі.....	102
3.2 Теонимдердің танымдық түрлері.....	106
3.3 Агионимдердің түрлері және діни семантикасы.....	115
3.4 Спиритонимдердің символдық рөлі.....	135
3.4.1 Пірлер мен желеп-жебеушілердің мифтік-діни сипаты.....	137
3.5 Прецедентті діни есімдердің кодталуы.....	143
Үшінші бөлім бойынша тұжырым.....	150
4 ОНИМДЕРДІҢ КОРПУСТАҒЫ ОРНЫ МЕН ХАЛЫҚТЫҚ ТАНЫМЫНДАҒЫ БЕЙНЕСІ.....	152
4.1 Мифонимдердің қазақ тілінің ұлттық корпусында орын алуы.....	152
4.2 Діни онимдердің қазақ тілінің ұлттық корпусына енгізу тәсілі.....	161
4.3 Онимдерді корпуста енгізу әдістемесі және практикалық маңызы.....	165
4.4 Онимдердің халықтың танымдық санасындағы бейнесі.....	168
Төртінші бөлім бойынша тұжырым.....	175
ҚОРЫТЫНДЫ.....	177
ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ.....	180
ҚОСЫМША А	193

АНЫҚТАМАЛАР

Агионим – киелі, әулие орындардың атаулары, қасиетті пір мен әулиелердің аттары.

Антропоним – адамдардың өзіне меншікті есімдерін, аты-жөнін, жалған, бүркеншік, жасырын, лақап аттары.

Архетип – фольклор мен мифте жиі қайталанып, адам санасында сақталған тұрақты образ, сюжет, мотив; мифтердің негізінде ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып келе жатқан ең көне әмбебап белгілер, прототиптер.

Астроним – жеке бір аспан денелері планета, комета, астреоид, метеороидтардың атаулары.

Гидроним – табиғи немесе жасанды су нысандарының атауы.

Демонология – жың, пері, сайтан т.б. зұлым күштерді зерттейтін ғылым саласы.

Діни код – адамның сенімі, діни идеялары, әлемді көрудің негізгі вербалды-психикалық бейнесі, рухани құндылықтардың жиынтығы.

Зооним – жан-жануар, хайуанаттардың атауы.

Код – контекстуалды байланысып, мәліметті жеткізу үшін пайдаланылатын сөздердің, таңбалардың немесе іс-амалдардың құпия жүйесі.

Корпус – әр тілдегі электронды пішінге келтірілген, яғни бір басқару орталығынан автоматты түрде жұмыс істейтін, лингвистикалық ақпараттарды қамтитын мәтіндер жинағы.

Космоним – ғарыштық кеңістік, галактикалық, жұлдызға берілген атау.

Культтік бейне – бір нәрсеге, біреуге, мысалы табиғатқа, адамдарға табыну, бас ию, пір тұту, құрметтеу.

Мәдени код – халықтың ата-бабасынан мұра болып қалған, ұлтқа тән мәдени ерекшеліктерін танып-білуге мүмкіндік беретін, белгілі бір формада жасырынған ақпаратты түсінудің кілті.

Миф – дүние туралы фантастикалық түсінік, құдайлар мен қаһармандардың ғажайып образдар жүйесі.

Мифоастроним – халық мифологиясында жұлдыздар, планеталар, Ай, Күн сияқты аспан объектілерін сипаттау үшін қолданылатын атаулар мен бейнелер.

Мифодемоним – зұлым рух, азғырушы, шайтан, жағымсыз періште, жың аттары.

Мифокосмоним – мифологиялық түсініктер арқылы әлемнің құрылымын, табиғат құбылыстарын немесе ғаламның символдық бейнесін атау.

Мифология – мифті зерттейтін ғылым саласы.

Мифологиялық код – белгілі бір мифологиялық кейіпкер, оқиға немесе зат арқылы идеяны бейнелейтін, символдық мәні бар халықтың құндылықтарын, тәрбие мен моральдық идеяларын жеткізеді.

Мифоним – мифтік персонаждарға берілген жалпы атау.

Мифоороним – қасиетті мифтенген тау аттары.

Мифотопоним – мифтік топонимдердердің атауы.

Мифофитоним – мифтік танымға негізделген өсімдік атаулары.

Ономастика – жер-су атаулары, адам есімдері, халық, ру-тайпа атаулары, мемлекет атаулары, әртүрлі мәдени-тарихи нысандар т.б. атаулардың, жалқы есімдердің жиынтығын зерттейтін тіл ғылымдарының саласы.

Прецедентті есімдер – санада, ойда, сөзде әртүрлі қырынан жаңартылып отыратын ел есіндегі тұлғалар, оқиғалар.

Репрезенттелу – таңбалық жүйе ретіндегі тілдік деректер мен мәліметтердің нанымды жағдайда жеткізілуі.

Сакралды ономастика – қасиетті, киелі саналатын жалқы есімдер, атаулар.

Спиритоним – spiritus (аруақ) деген ұғымнан туындаған ономастиканың бір түрі.

Табу – мифологиялық және фольклорлық мәтіндерде тыйым салу немесе белгілі бір ырым жиынтығы.

Теоним – әр халықтың жаратушы, құдай, тәңір атаулары туралы ономастиканың бір түрі.

Топоним – жер бетіндегі табиғи және жасанды нысандарға берілген жалқы есім, мысалы гидроним, ойконим, ороним, спелеоним, хороним, урбаноним, дримоним т.б. атаулардың барлығын қамтиды.

Тілдік код – белгілі бір ұлттың әлемді тану тәжірибесін, тарихи жады мен мәдени мұрасын бойына символдық мәні бар жинақтаған тілдік бірліктер жүйесі.

Ұлттық код – халықты біріктіретін ұлттық идея, халықтың генезисін, тілі мен ділін, діні мен тарихи жадын, демек, тұтас болмысын қамтитын универсал ұғым.

Фольклор – «folk – халық, lore – ілім, ғылым», яғни халық арасында кең таралған, халықтың өзі ауызша таратқан шығармалар аңыз-ертегілер, мақал-мәтелдер, өлең-жырлар, билер, әдет-ғұрыптар, салт-дәстүрлер және т.б.

КІРІСПЕ

Зерттеу тақырыбының өзектілігі. Қарқынды дамып келе жатқан әлемде жаһандану үдерістерінің ықпалының артуы жағдайында әрбір ұлт өзінің рухани басымдықтары мен бағдарларын жоғалтпау, ең бастысы, ұлттық бірегейлігін сақтап қалу қажеттілігін терең сезінуі тиіс. Ұлттық бірегейлік пен ұлттық кодты сақтау тек ұлт мәдениетінің ғана емес, оның болашағының да негізі болып табылады. Қазіргі уақытта жаңа заман талаптарына сәйкес мәдени және рухани құндылықтарымызды сақтап, дамыту қоғамымыздың басты міндеті болып отыр. Бұл міндеттер Қазақстанның әрбір азаматында ұлттық сана мен мәдениетті сақтауға деген жауапкершілік сезімін қалыптастыруды талап етеді. Қазіргі заманғы жаңғырту мен цифрлық Қазақстанды құру үрдісінде «Цифрландыру, ғылым және инновациялар есебінен технологиялық серпіліс» ұлттық жобасы (2021-2025 жж.), «Ұлттық рухани жаңғыру» ұлттық жобасы (2021-2025 жж.), сондай-ақ «Ұлы Дала Елі» идеясының аясында қазақ халқының ұлттық бірегейлігін нығайтуға ерекше назар аудару қажет.

Қазіргі қазақ ономастикасының өзектілігі ұлттық жаңғыру үрдістерімен, «Цифрлық Қазақстан» мемлекеттік бағдарламасымен және мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаевтың «Жасанды интеллект дәуіріндегі Қазақстан: өзекті мәселелер және оны түбегейлі цифрлық өзгерістер арқылы шешу» атты 2025 жылғы 8 қыркүйектегі Қазақстан халқына Жолдауында айқындалған стратегиялық бағыттармен тікелей байланысты. Президент өз сөзінде ең алдымен мектеп оқушыларына арналған жасанды интеллект негіздері бойынша бағдарлама мен оқу материалдарын әзірлеуді және ұстаздардың ЖИ технологияларын меңгеру дағдыларын қалыптастыру қажеттігін атап өтті. Бұл бастама білім сапасын арттыруға, цифрлық теңсіздікті азайтуға және ұлттық интеллектуалдық әлеуетті күшейтуге бағытталған.

Мемлекет басшысы айқындаған бұл бағыттар ономастика ғылымының да жаңа сапалық деңгейге көтерілуіне мүмкіндік береді. Цифрлық трансформация мен жасанды интеллект дәуірінде қазақ ономастикасының міндеті тек жалқы атауларды тіркеу немесе сипаттау емес, ұлттық бірегейлікті, тарихи жадыны және мәдени кодты сақтайтын цифрлық дереккөзіне айналдыру болып табылады.

Халқымыздың ұлттық кодының құрамдас бөлігі ономастикалық кодтағы бай рухани мұрамызды зерттеу, жас ұрпаққа жеткізу, түсіндіру – ұлттық болмыс пен бірегейлікті сақтаудың бірден бір тиімді жолы, маңызды тетігі. Сондықтан ұлттық ономастика қазіргі қоғамдық және мәдени жағдайлардағы өзгерістерге байланысты халық санасындағы діни-мифтік танымға қатысты имплициттік мәдени ақпараттарды жаңғырту мен зерделеуді қажет етеді.

Бұл зерттеулердің өзектілігі, бір жағынан, ұлттық бірегейлікті сақтау қажеттілігінен туындайды, екінші жағынан – цифрлық Қазақстанды құру кезеңінде қоғамдағы ұлттық кодты цифрлы форматта сақтап, оны ұрпақтан ұрпаққа жеткізу міндетінен шығады. Осыған байланысты қазіргі заманның

цифрландыру және ақпараттық технологиялар аясында мифологиялық, діни және мәдени кодтарды зерттеу өзектілігін арттырып отыр. Ұлттық ономастикалық жүйе мен атаулардың мәдени кодтары ғылыми тұрғыдан зерттеліп, қазіргі қоғамда ұлттық сана-сезімді қалыптастыруда, жастардың ұлттық мәдениетке деген қызығушылығын арттыруда маңызды рөл атқарады. Ономастикадағы кодтар жүйесін жаңғырту арқылы біз өз ұрпағымызды өткен тарихымыз бен мәдениетімізді терең түсінуге шақырып, олардың ұлттық бірегейлік сезімін қалыптастыра аламыз. Осы зерттеулер ұлттық мәдениетімізді цифрлы дәуірде сақтау мен дамыту үшін маңызды база қалыптастырады.

Мифология және дін дүниені тану тәсілдерін айшықтайды, сондықтан діни-мифологиялық бірліктер ерекше құнды және ауқымды зерттеуді қажет етеді. Діни-мифологиялық онимдердің ішкі семантикалық құрылымы мен олардың кодтық жүйесін анықтау қазіргі антропоөзектік парадигмадағы тілтанымдық зерттеулердің маңызды міндеттерінің қатарына жатады.

Қазақ мифологиясы – ғасырлар бойы қалыптасқан қазақ халқының этномәдени құндылықтарын, әлемдік мифологияның құрамдас бөлігі болып табылады әрі өзінің тақырыбы мен мазмұны жағынан сан алуан болып келеді. Бүгінгі қазақ халқының қалыптасуына ықпал еткен көшпелі ру-тайпалардың дүниетанымдары мен ежелгі танымдарының бірыңғай жүйесін көрсетеді.

Тіл ғылымының теориялық және қолданбалы мәселелерін зерттеу қоғамның рухани жаңғыруына, ұлттың бірлігін нығайтуға зор әсер етеді. Өз мәдениетін, тілін, ұлттық кодын зерттеуге бағытталған ізденістер лингвистикалық зерттеулер арқылы жүзеге асады. Ұлы дала тарихында жер, тіл және мемлекет – үш байлық ретінде қарастырылады, және олардың әрқайсысы ономастикамен тығыз байланысты. Ономастикалық код – бұл ұлттық мәдениеттің генетикалық жадын сақтайтын таңбалық жүйе, ол арқылы ұлт өзінің тарихын, дүниетанымын және құндылықтарын тілдік атаулар арқылы ұрпақтан ұрпаққа жеткізеді. Ономастикалық код – тілдік, мәдени және танымдық жүйелердің тоғысындағы күрделі семиотикалық құрылым. Ол – қоғамның тарихи тәжірибесі мен рухани құндылықтарын сақтайтын және тарататын онимдер жүйесіндегі ішкі мағыналық, концептуалды және символдық белгілердің жиынтығы.

Ұлы дала тарихындағы жер, тіл, мемлекет ономастикамен тығыз байланысты. Ономастикалық код – ол ұлттық болмыс. Бір халықты басқа халықтан ажыратып, танытатын және сол халықтың әлем қауымдастығы алдында басқаға ұқсамайтын таным-түсінігі мен бітім-болмыс табиғатын айқындайды. Бұл табиғаттың ерекшелігі – дара халықтың жаратылысындағы айрықша антропологиялық генезисінен бастап, ғасырлар бойы үзілмей келе жатқан дәстүр-салты, мінез-құлқы, арман-мұраты, тілі мен ділі, тұрмыстық-шаруашылық негіздеріне дейін толық қамти алуында. Бір сөзбен айтқанда, этностың тұтастығын сақтап тұрған кілтінің бүтін болуы.

Тілде ұлттың этникалық сипатын айғақтайтын кодтар болады. Солардың бірі – ұлттық код, халықты біріктіретін ұлттық идея. Ұлттық кодтың ерекшелігі

– әр халықтың ерекше антропологиялық генезисін, этностың тұтастығын сақтау.

Ұлттық идеяның бағыт-бағдарларының бірі – тілдік діни-мифологиялық нысандарды тану арқылы ұлттық бірегейлікті ұғынып, қазақ халқының сонау тас дәуірінен бері қазіргі ХХІ ғасырдағы біртұтас халық ретінде қалыптасқан бір ел екенін жаңа ұрпақ санасына сіңіру. Осы арқылы тұтас бір тарихи сана, ұлттың бірегейлік болмысы қалыптасады.

Ұлттық код ұғымы көпшілік қоғамдық сана үшін арнайы түсіндіруді қажет ететін кәсіби философиялық термин санатына жатады. Ұлттық код – әлдебір халықтың генезисін, тілі мен ділін, діні мен тарихи жадын, демек, тұтас болмысын қамтитын универсал ұғым.

Ономастикалық атаулардың мәдени кодтарының ғылыми-тілтанымдық интерпретациясы рухани-этикалық құндылықтар, халықтық экологиялық таным арқылы дәстүрлі дүниесін тануға, халықты «ішкі жағынан» тануға мүмкіндік береді. Өз кезегінде бұл қазақстандық өскелең ұрпақтың, мемлекеттік тілді үйренуші тұлғалардың қызығушылығын тудыруы тиіс. Қазақ халқы туралы, рухани, адамгершілік құндылықтары, ұлттық рухани басымдылық пен стереотиптері атауларда оның дәстүрі, салты туралы өрнектелген ақпараттың жаңа көздерін аша алады. Қазақ тіл білімінде ономастиканың діни-мифологиялық кодын зерттеудің кешенді баламасы қазіргі таңда жоқ деуге болады. Ономастикалық діни-мифологиялық бірліктердің мәдени кодтар арқылы репрезенттелуін зерттеу өзекті ғылыми мәселе болып табылады. Бұл мәселе қазақ тіл біліміндегі маңызды бағыттардың бірі болып қана қоймай, мемлекеттік тіл арқылы қазақ халқының тарихы мен мәдениетін зерттеуге қызығушылықты арттырып, елдің рухани жаңғыруына үлес қосады.

Жалқы есімдердегі мәдени, этникалық, діни және мифологиялық кодтар ұлттық болмыстың айқын көрінісі болып табылады және олар қазіргі ұрпақтың санасына тікелей әсер етеді. Қазақ тілінің лексикалық құрамында діни атауларды қамтитын сөздер мен мифологиялық лексика арасында нақты шекара болмайды. Бұл тақырыптың өзектілігі екі негізгі факторға негізделеді: біріншіден, қазіргі уақытта халықтың дінге қайта оралуы, екіншіден, қазақ халқының мәдениетіне исламнан бұрынғы дәуірлердің, яғни халықтың дәстүрлері мен діни көзқарастарын қамтитын танымның ықпалының болуы. Осыған байланысты, қазақ ономастикасындағы діни-мифологиялық кодты зерттеу бүгінгі күні аса қажеттілікке айналды.

Қазіргі заманда онимдік тілдік мәдени деректерді жаңа деңгейде зерттеу цифрлық гуманитаристика саласымен тығыз байланысты. Цифрлық гуманитаристика – гуманитарлық ғылымдар мен цифрлық технологиялар тоғысында қалыптасқан пәнаралық ғылыми бағыт. Осы тұрғыдан алғанда, қазақ тіліндегі діни-мифологиялық кодтарды цифрлық әдістермен зерделеу – ұлттық мәдени мұраны заманауи ғылыми парадигмада түсіндірудің маңызды бағыты болып табылады. Діни-мифологиялық кодты ономастика кеңістігінде және

цифрлық гуманитаристика аясында қарастыру заманауи антропоэзектік зерттеулермен тығыз байланысты.

Бұл зерттеулер қазақ тілінің ұлттық ономастикалық кодын тереңірек түсінуге және оның мәдени аспектілерін жүйелеуге мүмкіндік береді. Сонымен қатар, діни-мифологиялық кодты зерттеу барысында жалқы есімдер, онимдер, паремиологиялық және фразеологиялық материалдар пайдаланылады, бұл өз кезегінде қазақ халқының мәдениетін, дәстүрін және дүниетанымын кеңінен тануға мүмкіндік береді.

Лингвомәдени бағыттағы ономастикалық зерттеулердің өзектілігі, оның әлемнің тілдік көрінісіндегі ерекше орнын анықтау қажеттілігімен түсіндіріледі. Бұл зерттеулер қазіргі заманғы лингвомәдениеттану саласының маңызды міндеттерінің бірі болып табылады.

Діни-мифологиялық құзырет мифтік және діни таңбаларда кодталған ақпаратты дұрыс интерпретациялау, оны мәдени контекстінде жүйелеу және жаңғырту қабілеті болып табылады.

Зерттеудің нысаны: қазақ ономастикасындағы мифтік және діни онимдер.

Зерттеу пәні: қазақ онимдеріндегі діни наным-сенім мен мифтік таным көрінісі, діни-мифологиялық кодтың құрылымы, ұлттық-танымдық мазмұны мен мәдени семантикасы.

Зерттеудің мақсаты – қазақ ономастика кеңістігіндегі діни-мифологиялық кодтардың теориялық негізін, сакралды кодты мәдени-тілдік феномен ретінде қарастыру, онимдерді кешенді талдау, ұлттық корпуста діни-мифологиялық онимдердің цифрлық технологиясын ұсыну.

Зерттеудің міндеттері. Диссертациялық жұмыстың мақсатына қол жеткізу үшін төмендегідей міндеттер қойылды:

- тіл біліміндегі ұлттық, мәдени және ономастикалық, діни-мифологиялық код ұғымына берілген анықтамалар мен тұжырымдарды теориялық жағынан негіздеу;

- мифокосмонимдер мен мифоастронимдердің мифтік-танымдық мәнін және халықтық білімдер жүйесіндегі мәдени ақпараттарды айқындау;

- төрт түлік мал, мифозооним, мифоорнитоним, мифофитоним, мифотопоним, мифооронимдердің сакралдануын анықтау; мифодемонимдердің семантикасын көне наным-сенім жүйесі арқылы мифтік сипатын ашу;

- теоним, агионим, спиритонимдердің тілдік репрезенттелуін, прецедентті есімдер, пірлер мен желеп-жебеушілерді символдық және танымдық тұрғыдан айқындау;

- мифоним, теоним, агионим, спиритонимдерді «Цифрлық гуманитаристика» аясында «Қазақ тілінің ұлттық корпусына» енгізу, эксперимент жүргізу арқылы онимдердің халықтық танымдық бейнесін анықтау.

Диссертациялық зерттеуде қолданылған әдістер мен тәсілдер: мифтік ұғымдар, киелі атауларға анықтама беріліп, мифтік-дінтанулық тұрғыдан талдау жасауда ұлттық, мәдени және ономастикалық кодқа қатысты пікірлерді

жинақтау, жүйелеу әдісі пайдаланылды. Мифокосмонимдерді талдауда мифологиялық интерпретация әдісі, мифозооним, мифофитоним және мифоорнитонимдерді жүйелеуде жіктеу әдісі, мифодемонимдердің ішкі мазмұны мен көне наным-сенімді анықтауда семантикалық әдіс пайдаланылды. Мифотопоним, антропонимдердің тілдік репрезентациясын айқындауда лингвомәдени талдау әдісі, прецедентті есімдер мен пірлердің символдық және семантикалық мазмұнын анықтауда сипаттау, салыстыру әдістері қолданылды. Мифоним, теоним мен агионимдерді ұлттық корпусқа енгізуде корпустық және статистикалық әдіс пайдаланылды. Діни онимдер мен мифонимдердің халық санасындағы түсінігі онлайн сауалнамалар арқылы анықталды және берілген жауаптарға контекстілік талдау жасалынды.

Зерттеудің дереккөздері мен материалдары: С. Қондыбайдың «Арғықазақ мифологиясы» (4 томдық), «Қазақтың мифтік әңгімелері», «Бабалар сөзі» (100 томдық), «Қазақ ертегілері», «Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі», «Қазақ әдеби тілінің сөздігі» (15 томдық), «Қазақ тілінің лингвомәдени сөздігі: этносемантикалық талдау», «Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі» энциклопедиясы (5 томдық), «Ислам энциклопедиясы» т.б. еңбектердегі материалдар негізге алынды және Қазақ тілінің ұлттық корпусындағы деректер де зерделенді. Зерттеудің материалдары ретінде халық ауыз әдебиеті үлгілері, мифтер, діни дастандардағы мәтіндер, фразеологиялық, ислами сөздіктер, академиялық еңбектерде жинақталған мәдени-тілдік ақпараттар пайдаланылды. Зерттеуге алынған 300 тілдік бірліктер тақырыптық топтарға жіктеуге, олардың семантикалық, мәдени және діни-мифтік қырларын айқындауға негіз болды.

Зерттеу жұмысының теориялық-әдіснамалық негіздерін зерттеу нысанына сәйкес, қазақстандық және шетелдік ғалымдардың ғылыми тұжырымдары мен идеялары құрайды. Атап айтқанда:

– жалпы «код» ұғымы, сондай-ақ мәдени-тілдік, ономастикалық, ұлттық, діни-мифологиялық кодтардың тіл біліміндегі теориялық негіздері (К.Леви-Стросс, М. Элиаде, Е. Мелетинский, Дж. Фрэзер, Д.Б. Гудков, Ю.М.Лотман, Н.Б. Мечковская, А.В. Суперанская, В.В. Красных);

– қазақ мифологиясы мен фольклорын тіл мен мәдениет сабақтастығында қарастыру (Ш. Уәлиханов, Ә. Марғұлан, Ә. Қайдар, С. Қасқабасов, А.Сейдімбек, Р. Бердібаев, Ш. Ыбраев, Е. Тұрсынов, С. Қондыбай, Ж.Манкеева, П. Әуесбаева);

– қазақ ономастикасының теориясы мен әдіснамасы (Ғ. Қоңқашпаев, Е.Қойшыбаев, А. Әбдірахманов, Т. Жанұзақов, Н. Уәли, Б. Тілеубердиев, Е.Керімбаев, Г. Мәдиева, Қ. Рысберген, Қ. Аронов);

– діни онимдер мен мифонимдерде кодталған этномәдени ақпаратты дешифрлеу және ономастикалық жүйедегі орны мен қызметін айқындаудың мифтік-діни әдіснамалық негіздері (Қ.Жұбанов, Н. Уәли, Б. Сағындықұлы, Қ.Ғабитханұлы, Б. Ақбердиева, С.Е. Керімбаева, Б. Сүйеркұл, Г. Қортабаева);

– теонимдер, агионимдер, мифонимдерді ұлттық тіл корпусының мазмұндық-құрылымдық бірліктері ретінде енгізу және сипаттау әдістемелері (А. Жұбанов, Э. Сүлейменова, Г. Мәдиева, А. Жаңабекова, А. Фазылжанова).

Зерттеу жұмысының теориялық және практикалық құндылығы. Мифологиялық кодтардағы халықтың өмірлік тәжірибесі мен дәстүрлі дүниетанымын зерделеу ұлттық рухани қазынаны танып-білуге, ономастикалық және фольклорлық деректерді жаңа қырынан талдауға мүмкіндік берді. Осы тұрғыдан алғанда, зерттеу жұмысы қазақ тіл біліміндегі код ұғымының теориялық мазмұнын толықтыра отырып, жоғары оқу орындарындағы оқу бағдарламаларына сәйкес «Қазақ ономастикасы», «Лингвофольклористика», «Түркі мифологиясы» т.б. пәндерге теориялық тұрғыдан үлес қосады. Ұлттық корпус аясында онимдердің қамтылуы мәдени-әдеби контексті терең ұғынуға мүмкіндік беріп қана қоймай, корпус деректерінің ғылыми базасын толықтыруға әрі тілдік қорды жүйелі кеңейтуге, мифологиялық сөздік құрастыруға, ономастикалық әдістемелік құралдар жасауда үлес қосады.

Зерттеудің ғылыми жаңалығы:

Қазақ ономастикасының діни-мифологиялық кодын зерттеу бұл жұмыстың жаңашылдығын айқындайды, себебі қазіргі уақытта бұл тақырып арнайы кешенді түрде зерттелмеген.

– ұлттық, мәдени, діни-мифологиялық код кешенді түрде қазақ ономастика кеңістігінде теориялық негіздемесі жан-жақты сипатталды;

– мифокосмоним, мифоастронимдердегі кодталған халықтық білім жүйесі мәдени контекст тұрғысынан талданды;

– төрт түлік мал, мифозооним, мифоорнитоним, мифофитоним, мифотопоним, мифоороним, мифодемонимдердің семантикасы интерпретацияланды, көне наным-сенім жүйесімен сабақтастырыла зерттелді;

– ұлттық дүниетанымдағы теоним, агионим, спиритоним, прецедентті есімдер, пірлер мен желеп-жебеушілер символдық, танымдық тұрғыдан түсіндірілді;

– мифоним, теоним, агионим, спиритонимдерді «Цифрлық гуманитаристика» аясында «Қазақ тілінің ұлттық корпусына» енгізудің әдістемелік үлгісі ұсынылды және халықтық танымды анықтау мақсатында жүргізілген эксперимент нәтижесі қазіргі қазақ қоғамындағы мифтік-діни онимдердің қолданылу белсенділігін айқындайды.

Қорғауға ұсынылатын негізгі тұжырымдар:

1. Қазақ тіліндегі онимдерде қазақтың мәдени мұрасы мен діни-мифологиялық танымдары көрініс тапқан, оларды талдау арқылы ұлттық дүниетанымның ерекшеліктері анықталып, тотемизм мен ата-баба культі (*Ұмай ана, Жаратушы, Қызыр баба, Ғайып ерен қырық шілтен*) және ислам мәдениеті мен дініне тікелей байланысты *Алла Тағала, пайғамбар, пір атаулары* діни-мифологиялық аспектілерін тереңірек түсінуге мүмкіндік береді. Мифологиялық код мифтік онимдер арқылы тәңірлік наным-сенім мен исламдық дәстүрді сабақтастыратын халықтық дүниетанымды танытады.

2. Мифокосмонимдік және мифоастронимдік таным қазақтың дәстүрлі календарлық өлшемдерімен тығыз байланыста қалыптасып, этностың өмір салты мен шаруашылық тәжірибесін реттеудің тұрмыстық тетігіне айналған. *Ай мен Күн, Жетіқарақшы, Темірқазық, Есекқырған, Ақбозат, Көкбозат, Құс жолы, Тұлқатын, Үркер* және басқа да аспан денелеріне қатысты халықтық ақпарат беруші тілдік бірліктер қазақ халқының аспан әлемі, жалпы табиғатқа көзқарасын білдіреді, аспан атаулары қазақ халқының дүниетанымдық моделінің көрінісі деп танылады.

3. Қазақ мифологиясындағы мифозоонимдер (*Айдаһар, Әбжылан, Көк бөрі, Таутайлақ*), төрт түлік мал пірлері, (*Қамбар ата, Ойсылқара, Зеңгі баба, Шопан ата, Сексек ата*), мифофитонимдер (*Бәйтерек, Адыраспан*) мен мифоорнитонимдер (*Самұрық, Қарақұс, Көкқұс*) қазақ халқының көне наным-сенімдерімен сабақтас мифтік түсініктердің архаикалық субстраттарын сақтаған тілдік бірліктер болып табылады. Мифодемонимдер (*Албасты, Мыстан, Жезтырнақ, Үббе, Көнаяқ* т.б.) көне наным-сенім, халық ауыз әдебиетінде сақталған; мифотопонимдерде архетиптік, сакралды нысандар *Жерұйық, Жиделібайсын, Әулікөл, Қазығұрт, Сайрам, Түркістан, Отпантау* т.б. тарихи, мәдени ақпаратты сақтаушы код ретінде сипатталады.

4. Қазақ руханиятындағы діни-мифологиялық код құрамындағы теонимдер (*Көк Тәңірі, Ұмай ана, Алла, Құдай*), сондай-ақ сопылық дәстүр (*Арыстан баб, Қожа Ахмет Ясауи, Шопан ата, Бекет ата*) мен әулиелік культтің тоғысуынан туындаған агионимдер, спиритонимдер және басқа да культтік есімдер (*Ғайып ерен, қырық шілтен, Баба Түкті Шашты Әзіз*) ұлттық рухани-діни құндылықтарын бейнелейтін, жоғары символикалық маңызға ие сакралды тұлғалар ретінде бағаланады.

5. «Қазақ тілінің ұлттық корпусының» базасын толықтыруда мифонимдер, теонимдер, спиритонимдер, агионимдер «Цифрлық гуманитаристика» саласының қалыптасуына өзіндік үлес қосады. Онимдердің халықтың танымдық санасындағы бейнесін анықтау мақсатында жүргізілген эксперимент нәтижелері қазіргі қазақ қоғамында мифтік-діни онимдердің қолданылуы, олардың өміршеңдігі мен мәдени мұра ретіндегі маңызын айқындайды.

Зерттеу жұмысының жариялануы мен мақұлдануы. Зерттеудің негізгі нәтижелері шетелдік және отандық журналдарда 11 ғылыми мақала түрінде жарияланды. Оның ішінде Scopus дерекқорында индекстелетін журналда 1 мақала, ҚР Ғылым және жоғары білім министрлігі Білім және ғылым саласындағы бақылау комитеті (ҒЖБССҚК) басылымдар тізбесінде енгізілген журналдарда 5 мақала және халықаралық ғылыми-теориялық конференциялар жинақтарында 5 мақала жарияланған.

Зерттеу жұмысының құрылымы. Диссертациялық жұмыс кіріспе, төрт бөлім, қорытынды, пайдаланылған әдебиеттер тізімі және қосымшадан тұрады. Диссертациялық жұмыстың жалпы көлемі – 196 б.

1 ДІНИ-МИФОЛОГИЯЛЫҚ КОДТЫҢ ТЕОРИЯЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ ЖӘНЕ ЗЕРТТЕУ АСПЕКТІЛЕРІ

1.1 Тіл біліміндегі ұлттық және мәдени код ұғымы

Елімізде мемлекеттік бағдарламалар арқылы ұлттық рухани құндылықтарды сақтап, оларды жаһандану жағдайында жаңғырту өзекті тетікке айналып отыр. Бұл зерттеу жұмысы ұлттық бірегейлікті сақтау, мәдени мұраны дәріптеу, қоғамның рухани өсуіне жол ашу, азаматтардың санасын жаңғыртып, білім мен ашықтыққа бағыттау мақсатын көздейді.

XX ғасырдың соңғы ширегіне дейін тіл ғылымы құрылымдық тұрғыдан жүйеленіп зерттелді, XXI ғасырдың басында антропоөзектік бағытта зерттеу қолға алынды. Антропоөзектік зерттеу тілді когнитивті, мәдени тұрғыдан зерделеу арналарын қамтиды. Халықтың дүниетанымы, көрген-түйгені тіл арқылы сөз болып шықса, оны қабылдау мен ұғыну белгілі бір мәдени кодқа негізделеді. Тілдік код – халықтың бүкіл болмысын сөз арқылы ашып беретін кілті. Бұл туралы тіл философиясын зерттеуші В. Гумбольдт, А.А. Потебня, Ф.Соссюр, М. Хайдеггер және т.б. ғалымдардың еңбектерінен бастау алатын біршама зерттеулер шоғыры бар.

Жалпы тіл білімінде мәдени код тақырыбына қатысты жазылған зерттеулерден Р. Барт, Д.Б. Гудков, М.Л.Ковшова, В.В. Красных, Е.С. Кубрякова, Ю.М. Лотман, В.А. Маслова, Т.Парснос, М.К. Петров, М.В. Пименова, В.Н. Телия, Н.И. Толстой, С.М.Толстая сияқты ғалымдардың еңбектері өзіндік көзқарастарымен ерекшеленеді.

Тіл – айналадағы барлық семиосфераны таным негізінде таңбалайтын, сол арқылы халық дүниетанымынан, философиясынан хабар беретін басты құрал. Тілдік санадағы концепт әр халықтың дәстүрлі рухани мәдениетімен байланысты білімді сөз, тіл арқылы береді. Алайда концептінің тілдік және тілдік емес мәдени кодтары үнемі анық байқалып, айқын бола бермейді, түсінікті бола қоймайды. Сондықтан кейбір кодтар концептілік сценарийлер арқылы ашылады. Концептілік сценарийлер мәдени семантикадағы айқын көрінбейтін «жабық» кодтардың ішкі мәнін интерпретациялап, түсіндіруге көмектеседі. «Жабық» кодтарды аялық білім ғана дискурста түсіреді.

«Ұлттық код», «мәдени код» ұғымдарын салалық зерттеу аясында қарастыру мол нәтиже береді. Ономастикалық атаулардың мәдени-тарихи кодтарының ғылыми-тілтанымдық интерпретациясы рухани-этикалық құндылықтар, халықтық экологиялық таным арқылы дәстүрлі дүниесін тануға, халықтың ішкі жан-дүниесін, санасын, қабылдауын, танымын, философиясын тануға мүмкіндік береді.

Ұлттық кодты жан-жақты зерттеген Ф. Камалова кодқа «әлдебір халықтың генезисін, тілі мен ділін, діні мен тарихи жадын, демек, тұтас болмысын қамтитын биосоцио-генетикалық ұғым» деп нақты да тұшымды анықтама берген [1, б.41].

Лингвистикада мәдени код мәдени кеңістіктің фрагменттерін терең зерттеуге және қалпына келтіруге мүмкіндік беретін маңызды құрал болып саналады. Сондай-ақ мәдени кодтар әлем туралы жалпы түсінік қалыптастырушы, ұлттық және әмбебап ерекшеліктерін де анықтауға ықпал етеді.

Осындай функцияны орындай отырып, қоршаған әлемнің объектілері кейбір қосымша мәндерге ие болады және объектілерді номинациялау нәтижесінде бір-бірімен тікелей байланысы бар қайталама семиотикалық жүйелер пайда болады. Қазіргі лингвистикадағы бұл атауларды ғалымдар код терминімен байланыстырады.

Код ұғымы тіл білімінде семиотика ғылымының ықпалымен қалыптасып, мазмұн мен өрнек жоспары арасындағы сәйкестік заңдылығына негізделеді. Лингвистикалық тұрғыда код – ақпараттың белгілі бір жүйеге сәйкес берілуі мен қабылдануын қамтамасыз ететін құрылымдық-танымдық құрал ретінде қарастырылады.

Әрбір этнос өзінің тарихи дамуы барысында қалыптастырған мәдени-рухани құндылықтарды тілдік санада сақтайды.

Мифтік кодтарды зерттеу арқылы олардың қазіргі адамның дүниетанымындағы орнын, санаға тигізетін ықпалын және олардың фольклорлық, мифологиялық мәтіндердегі репрезентациясын айқындауға болады. Бұл ретте өрнек пен мазмұн жоспарларының өзара байланысын ашу маңызды болып табылады. Ұлттық мәдениеттің негізгі түрлері мен салаларына заттық мәдениет, рухани мәдениет және дене мәдениеті жатады. Осы мәдени модельдер аясында қалыптасқан мифтік кодтар этномәдениеттің терең қабаттарын құрайды. Мифтік мәтіндерде көрініс тапқан кодтар мәдени және танымдық контексте халықтың әлем бейнесін қалыптастыруда шешуші рөл атқарады.

Ф.В. Шеллинг «миф бізді ұстап алады, өйткені ол түсініксіз жұмбақтарға толы, соншалықты жақын және алыс, қол жетпейтін болып көрінеді, бірақ қол тигізгендей сезіндіреді» дейді [2, б.159].

Т.И. Борко: «Если задуматься, на протяжении всей истории изучения мифологии мифическое сказание объяснялось как закодированное повествование о каких-то явлениях; событиях, конкретных лицах и их характере, о структуре общества» деп тұжырым жасайды [3, б.56].

В.В. Красных тек негізгі архетиптік кодтарды атайды: соматикалық, кеңістік, уақыт мезгілдік, заттық, биоморфты, рухани, олардың ішінде кодтардың қалған топтарын қосуға болады дейді [4, б.212].

Соматикалық кодты ол былайша негіздейді: «Филогенез бен адамның қоршаған әлемді кеңейту процесі тұрғысынан соматикалық код кеңістіктік кодты алдын ала анықтайды» [4, б.213].

Ғалым мәдени кодтар арасында нақты шекаралар жоқ деп санайды. Мәдени кодтар адамзаттың ең көне, тереңде жатқан түсініктерімен байланысты болады және әр ұлт ерекшелігіне қарай детерминденетін халықтардың бәріне бірдей әмбебап құбылыс деп саналады.

«Ақпарат теориясы тұрғысынан алсақ, мәдениет дегеніміз – тұқым қуаламайтын ақпараттар жиынтығы және оны сақтау, ұйымдастыру тәсілі. Бұдан әртүрлі тұжырым жасауға болады. Ең бастысы, ақпараттың адамзат өмір сүруінің басты шарты екендігі. Өзін-өзі сақтап қалу үшін күрес – мейлі ол биологиялық, мейлі әлеуметтік болсын – ақпарат үшін күрес» [5].

Мәдени коммуникация ақпарат алмасу негізінде жүзеге асады, сондықтан ақпарат алмасу үшін өзіндік тіл немесе жүйеленген белгілер жиынтығы қажет.

Д. Гудковтың пікірінше, «мәдениет моделі тіл грамматикасы іспеттес, яғни мәдениет дегеніміз – айрықша коммуникативтік код немесе күрделі құрылымды мәтін» [6].

Мәдениетті осылай моделдеу және оны семиотика, ақпарат теориясы, әлеуметтік психология, философия, эстетика т.б. ғылымдар қиылысында зерттеу қызықты.

Н.Б. Мечковская айтқандай, семиотиканың басты нысанына – тіл жүйесіне – кез келген семиотикалық жүйені би, рәміз, таңба, белгі, ритуал және т.б. жатқызуға болады [7, б.207].

Тіл – мағынаны білдірудің ең тиімді және әмбебап құралы, әсіресе өзге таным жүйелерінің мазмұнын жеткізуде басты рөл атқарады. Ол семиотикада негізгі таңбалайтын жүйе ретінде қарастырылады және әртүрлі ғылыми тұжырымдарда кеңінен зерттеледі.

Мысалы, Ю.М. Лотман ұсынған семиосфера тұжырымдамасы аясында тіл – коммуникативтік үдерістер жүзеге асатын әрі жаңа мағыналар мен ақпараттар туындайтын семиотикалық универсум кеңістігі ретінде сипатталады.

Табиғи тіл бірлігі мен мәдени код бірлігі арасындағы өзара қатынасты қарастыру – семиотикалық талдаудың маңызды аспектілерінің бірі. Бұл екі құрылым өзара байланыста дамиды, алайда олардың әрқайсысы өзіндік ерекшеліктерімен сипатталады. Табиғи тіл жүйесі лексикалық және грамматикалық элементтер арқылы мағына білдірсе, мәдени кодтар жүйесі – белгілі бір этномәдени мазмұнды, символдық мәнді таңбалар арқылы жеткізетін құрылым.

Зерттеу нысаны болып отырған жалқы есімдер осы екі семиотикалық жүйенің тоғысынан туындап, бір жағынан тілдік бірлік ретінде танылса, екінші жағынан – танымдық мәнге ие соматикалық мәдени кодтың элементтері ретінде ерекшеленеді.

Ю.М. Лотманның пайымдауынша, әмбебап сипаттағы код тіл болып табылады, өйткені мәдениет ғаламды концептуалдаудың және таңбалаудың әмбебап жолын табиғи тілден ғана таба алады. «Язык» же бессознательно вызывает у нас представление об исторической протяженности существования. Язык – это код плюс его история. Такое понимание коммуникации таит в себе фундаментальные выводы» [8, б.15].

Диссертацияда кодты ономастикалық атаудың мазмұнында мәдениет пен миф, діндегі ақпараттарды іздейміз. Біз негізгі тілдік мағыналарына қосымша мәдени мағыналарға ие мәдени кодты қарастырамыз.

Қазіргі лингвистикада «мәдени код» термині әртүрлі түсініктерге ие болды. «Мәдени код» ұғымы лингвомәдениеттанудағы негізгі ұғымдардың бірі болып табылады. Д. Гудков пен М. Ковшова мәдени кодты кеңінен былайша түсіндіреді: «Мәдени код деп мәдени мәнділіктерді тасымалдаушы заттық және рухани дүниенің таңбалар жүйесін түсінеміз қоршаған дүниені игеру барысында адам осы таңбалар арқылы «айшықталған» мәдени мәнділіктерде көрініс тапқан» [6, б.9].

Ғалым В.В. Красных мәдени кодқа тілшілер арасында танымал болған мынадай анықтама береді: «Код культуры есть «сетка», которую культура «набрасывает» на окружающий мир, членит, категоризирует, структурирует и оценивает его» [4, б.232].

Тағы да мәдени кодтың мынадай анықтамасын келтіруге болады: «Семиотиканың негізгі термині – код таңбаның тұрпат межесі мен мазмұн межесінің арасындағы сәйкестік заңын білдіреді; таңбаның мәнділігі кодпен беріледі, ал интерпретатор сол мәнділікті анықтап, мәнін ашады, яғни түсінеді» [6, б.7].

Мәдени код – бұл этностың тарихи тәжірибесі мен дүниетанымынан тамыр тартатын, ұлтқа ғана тән мәдени ерекшеліктерді тануға мүмкіндік беретін, символдық түрде шифрланған мағыналық жүйе. Ол ұлттың тарихи жады мен рухани дүниесін түсінудің кілті ретінде қызмет етеді. Мәдени код жаһандану жағдайында екі негізгі функция атқарады: біріншіден, санада қалыптасқан түсініктер мен дүниетанымды метафоралар арқылы бейнелеу арқылы шындықты интерпретациялауға мүмкіндік береді; екіншіден, тілдегі семиотикалық ұқсастықтар негізінде күрделі ұғымдарды жеңілдетіп қабылдауға және меңгеруге жағдай жасайды.

Профессор Н. Уәлидің «Белгілі бір тілдік таңбада екі түрлі мағына бар, соған сәйкес екі түрлі код болуы мүмкін. Біріншісі – тілдік код, екіншісі – мәдени код. Тілдік таңбалардың мәдени семантикасын зерттеуде осы екі мәнділікті ажырата білу қажет» екендігі туралы ойы орынды [9, б.16].

Мәселен, мәдениет – табиғи тілдік жүйемен өте күрделі қарым-қатынаста болатын ерекше иерархиялық семиотикалық жүйе. Осы жүйелердің әрқайсысында бір-бірін өзара анықтайтын шағын жүйенің ерекше түрі болуы мүмкін. Табиғи тіл негізгі деп танылуы мүмкін, бірақ мәдени мәліметтерді берудің жалғыз коды жоқ.

«Адам жанының рухани-әлеуметтік жаңғыруының айнасы, әрекеті мен әрекеттесуінің, ғаламдасуының тиімді құралы – тіл. Оның себебі – тіл арқылы ұлт болмысын анықтайтын мәселелердің мазмұны мен түйін-дәйектері ұлттың мәдени кодында астарланған. Ал мәдени кодты ашудың кілті – лингвомәдени таңбаға салынған ақпараттарды аша білу».

Мәдени код – бұл ата-бабалардан ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып келе жатқан, белгілі бір формада шифрланған, ұлттың өзіне ғана тән мәдени ерекшеліктерді

танып-білуге мүмкіндік беретін ақпараттар жиынтығы. Ол санада қалыптасқан стереотиптермен тығыз байланысты бейнелер мен ұғымдар жүйесін білдіреді.

Профессор Ж. Манкеева «Тілдік мұра арқылы ұлтты, ел мәдениетін барынша толық танытудың негізгі бір тетігі – ұлттық әлемнің тілдік үлгісін жасау, ұлттық мәдениеттің кілтін ашу. Оның мәні тілдің тек коммуникативтік қана емес, мұрагерлік те, танымдық та, танытушылық та қызметімен байланысты. Себебі, әр тіл – өз бойында ұлт тарихын, төл мәдениетін, танымы мен талғамын, мінезі мен санасын, кәсібі мен салтын, дәстүрі мен даналығын тұтастықта сақтаған таңбалық жүйе» деп санайды [10, б.150].

Қазақ тіл білімінде тіл арқылы рухани дүниені жаңғырту мәселесін жан-жақты зерттеп жүрген ғалымдар Н. Уәли мен З. Ахметжанованың еңбектері ғылыми жүйелілігімен және танымдық тереңдігімен ерекшеленеді. Бұл ғалымдар өздері қалыптастырған зерттеу мектебінің еңбектері лингвомәдени білім жүйесіндегі рухани кодтарды ашуда ерекше маңызға ие болып келеді.

Аталған зерттеулер тілдің тек қана коммуникация құралы емес екенін, оның бойында екі түрлі – когнитивтік және мәдени-рухани білім жүйесінің бар екенін айқындайды.

Профессор Ж.Манкеева «Тіл арқылы Рухани жаңғырудың этномәдени кодтарын ашу» атты мақаласында нақтылап атап өтеді:

Біріншісі – тілдің лексика-фразеологиялық жүйесіндегі мағыналар.

Екіншісі – тілдік емес, дәстүрлі білім жүйесі. Білімнің бұл түрі – этностың халық, ұлт өмір тәжірибесінен ғасырлар бойы жинақталған, ұлтқа мирас болып келе жатқан халық санасындағы дәстүрлі дүниетанымы. Бұл білім тілдік емес деп аталғанымен, ол ұжымдық санада тіл арқылы сақталған. Лингвомәдениеттанушы бұл жерде тілді емес, тілдік дерек арқылы сақталған ақпаратты пайдаланады [10, б.150].

Сонымен, ұлттың болмысын жан-жақты танып-білу тек лексика мен фразеологиялық бірліктердің тілдік сипаттарын талдаумен шектелмейді, керісінше, олардың бойындағы мәдени-танымдық мазмұнды ашу – ерекше ғылыми мәнге ие міндет болып табылады.

Сөздің «қарапайым» мағынасына оның «мифологиялық» немесе «символикалық» мәні қарама-қарсы қойылған. Д. Гудков, М. Ковшова мұндай бірліктерді мифема деп атап, былай баяндайды: «Ертегіде патша жай патша, ал малшы қыз жай малшы қыз бола бермейді. Әрине, мифемалар – бұл да сөз, бірақ екі жақты мағыналы сөздер, сөздердің сөзі» [6, б.17].

Екінші жағынан, мәдениет кодтары ақпаратты қабылдауды жеңілдетеді, бірақ әлемді күрделендіріп, әртүрлі объектілердің көрінісін, әлемді сиқырлы кітап ретінде қабылдауға мүмкіндік береді. Өйткені, бұл тұрғылықты үй-жай ғана емес, сондай-ақ әлемнің моделі, өсімдіктер патшалығы болып, ерекше рәміздерден тұрады, жерді, аспан және жер асты әлемдерін байланыстырады, оларды өз бетінше бейнелейді.

Әлемнің бейнесі мен мәдени код арасындағы өзара байланыс, ең алдымен, тілді семиотикалық жүйе ретінде қарастырумен тығыз байланысты. Себебі тілдік бірліктер өздігінен дербес мағынаға ие емес, керісінше, адамның

танымдық қабілеті мен ой мазмұны тілдік құралдар арқылы бейнеленіп, белгілі бір когнитивтік жүйе аясында түсінікті әрі мағыналы бола алады. Осы тұрғыдан қарағанда, әртүрлі тілдердегі дүниенің бейнесі – адамзатқа ортақ объективті шындықтың тілдік репрезентациясы ретінде қарастырылады.

Бұл тәсіл «әлемнің тілдік бейнесі» ұғымын абсолюттендіруден бас тарта отырып, тілдің танымдық және мәдени қызметін кеңінен тануға жол ашады.

Лингвистикада «тілдік код» ұғымы маңызды теориялық категориялардың бірі болып табылады. Тілдік код – бұл белгілі бір ұлттың әлемді тану тәжірибесін, тарихи жады мен мәдени мұрасын бойына жинақтаған тілдік бірліктер жүйесі. Бұл жүйе атаулар, ұғымдар мен мағыналар арқылы шынайылық туралы ақпаратты кодтап, ұлттың дүниетанымдық моделін қалыптастырады.

Мәдени кодтарда ерте заманнан қоршаған орта туралы халықтың өмірлік тәжірибесі мен білімі, дәстүрлі этникалық мәдениеті, наным-сенімі, салты, дүниетанымы көрініс тапқан тілдік емес ақпараттың терең қатпары жасырын тұрады [11, б.16].

Көптеген ғалымдар, соның ішінде М.В. Пименова «код – бұл бірқатар нақты хабарламаларды қалыптастыру кезінде негізгі ереже ретінде әрекет ететін модель түрінде ұсынылған білімді қайта қарастырудың ерекше құрылымы» деп санайды [12, б.212].

Ю.М. Лотманның түсінігінде мәдени код бұл семиотикалық кеңістікте толығымен бірдей немесе керісінше қол тигізбейтін екі өзара әрекеттесетін мәдени белгілердің қатынасына негізделген «жарылыстың» бір түрі. Ғалым мұндай байланыстардың нәтижесінде олардың өзара әрекеттесуіндегі элементтердің, сондай-ақ әрбір элементтің бүтінге қатынасы арқылы түсінілетін көлемді мағына пайда болады деп санайды.

Ю.М. Лотманның пікірінше, «жарылыс» сәтінен өткеннен кейін семантикалық элемент өзгеріп, нақты шекаралар мен біртектілікке ие болады, бірақ сонымен бірге бұл семантикалық кеңістік өзінің өткен күйлері туралы ақпаратты сақтайды [8, б.116].

С.В. Яковлеваның пікірінше, мәдени кодтарын оқу ережелерін мәдениеттің өзі белгілейді. «В современной лингвистической науке коды культуры стали важным инструментом, позволяющим проводить успешное изучение и восстановление фрагментов глубинного культурного пространства. Кроме того, коды культуры способствуют выявлению как национально-специфических, так и универсальных особенностей концептуальной картины мира» [13, б.401].

Таңбалық функцияны орындай отырып, қоршаған әлемнің объектілері кейбір қосымша мәндерге ие болады. Д. Гудков, М. Ковшова оның екіншілік қызметін кодпен байланыстырып қарастырады: «В результате номинации подобных объектов образуются вторичные семиотические системы, имеющие непосредственную связь друг с другом. Данные имена в современной лингвистике ученые соотносят с кодами» [6, б.39].

Кодтар мәдениеттің белгілері болып табылмайтын бірліктерді қамтуы мүмкін, бірақ сонымен бірге кодтың психикалық кеңістігіне енген кезде солай бола алады.

Мәселенің осындай тұжырымына байланысты ғалымдар «мәдени код» сияқты ұғымның пайда болуын алдын ала анықтаған терең ұлттық және мәдени негізделген мағыналарды қарастыруға тырысты.

Көрнекті мәдениеттанушы В.А. Маслованың зерттеуінше, код ұғымы семиотиканың арқасында лингвистикада пайда болды және мазмұн межесінің сәйкестігіне негізделген [14, б.7].

В.А. Маслова белгілі неміс ғалымы Г. Фрегеге сүйене отырып, оның әр белгі, таңбаның объективті мағынасы мен семантикалық мәні бар дейді. Белгінің семантикалық мағынасының ерекшелігі ол әрқашан сол өзі кіретін жүйемен анықталады [14, б.8].

Түркия ғалымы С. Хакан кодтың семиотика ғылымына тиесілі екенін айта отырып, қызметін мәдениет арқылы көрсетеді: «Код – базовый термин семиотики, науки о знаках и знаковых системах. Код вырабатывается и осуществляет свою функцию в культуре. Поскольку код означает класс знаков и правила их прочтения интерпретатором, код неизменно связан с той или иной культурой, и он всегда расшифровывается в соответствующей культуре» [15, б.86].

Д.Б. Гудков, М.Л. Ковшова мәдени код материалдық және рухани әлем белгілерінің жүйесі; «культурный код – это система знаков материального и духовного мира, ставших носителями культурных смыслов; в процессе освоения человеком мира они воплотили в себе культурные смыслы, которые «прочитываются» в этих знаках» деп ерекше атап көрсетеді [6, б.9].

Д.Б. Гудков «мәдени код» деп «мәдени мәнділіктерді тасымалдаушы заттық және рухани дүниенің таңбалар жүйесін айтады, қоршаған дүниені игеру барысында адам осы таңбалар арқылы «айшықталған» мәдени мазмұнда көрініс тапқан» [16, б.9].

Ономастикада рухани мәдениеттің элементтерін анықтау қиынырақ, өйткені ол үшін Ю.М. Лотман айтқандай, сол дәуірдің кодын білу қажет.

Мысалы, Кеңес дәуірінің кодын біле отырып, 20-30 жылдардағы жалқы есімдердің мағынасын білуге болады. Мұны ғалым А.М. Мезенко былай деп түсіндіреді: «Не зная этого кода, мы отнесли бы имена Октябрь и Май к хроноантропонимам, а Гертруду – к числу сакральных германских имен, не имея возможности объяснить появление особого интереса к нему» [17, б.33].

Кеңес өкіметі кезеңінде Қазан/Октябрь революциясы, ал 1 Мамыр/1 Май «Бейбітшілік ынтымақ күні» деп арнаулы мереке ретінде атап өтілетін. А.М.Мезенко «Октябрь», «Май» деген адам есімдерінің антропоним ретінде қолданылғанын, ал «Гертруда» деген есімнің «Герой труда» деген тіркестің қысқартылып, пайда болғанын түсіндіреді.

Профессор Н. Уәли: «Этномәдени қордың дүниеліктері тілдің жинақтаушы, ұластырушы және қайта жаңғыртушы қызметі арқылы ұрпақтан-ұрпаққа мирас болып, ұлттың әрі қарайғы мәдени-рухани дамуының іргетасы

болады. Олардың практикада, өмір тәжірбиесінде қолданылмайтын түрлері де жиі кездесуі мүмкін [18, б.44].

Ондай архаикалық дүние ұлт мәдениетінің дамудың қандай сатыларынан өткенін, ұлттың өзін-өзі қалай дамытып отырғанын келер ұрпақ аңғара отырып, олар да өз кезегінде өзін-өзі танудың, өзін-өзі дамытудың жолын іздестіреді. Алайда ондайларды «күні өткен» керексіз дүние деп, материалдық және рухани құндылықтар қатарынан шығарып, мансұқ ету көрсөкырлық болар еді дейді.

Код белгі мен мән арасындағы байланысты қамтамасыз етеді, номинациялар әлемін мағыналар әлеміне аудара отырып, яғни белгілі бір мәдени құбылыстардың қандай мағынаны білдіретінін түсінуге көмектеседі. Өз кезегінде кодтардың ішінде мәдени код ерекше орын алады.

Мәдени код маңызды функцияны жүзеге асырып, мәдени құбылыстарды мысалы, мағына, белгі, символ, норма, мәтін, рәсімдер т.с.с. мағынасын ашуға көмектеседі. М.В. Пименова «Мәдени кодтардың негізі мифологиялық символизм болып табылады, оның мәні нақты объектілердің бейнелерін дерексіз құбылыстарға, соның ішінде ішкі әлемге көшіру болып табылады» дейді [12, б.214].

«Мәдени код – кілті кімнің қолында» атты мақалада мәдени кодты басқалардан мәліметті жасырып, нақты ақпаратты құпиялап жеткізу үшін де қолдануға болады» делінген [19, б.32].

«Код дегеніміз контекстуалды байланысып, мәліметті жеткізу үшін пайдаланылатын сөздердің, таңбалардың немесе іс-амалдардың құпия жүйесі. Кодтар, әдетте вербалды және вербалды емес түрде байқалатын деңгейде беріледі, сонымен бірге олар мәдениеттің басқа деңгейлерімен өзара әрекетте болады. Бұл көбінесе басқалар үшін түсініксіз болады. Кодтың мәні тек олардың авторына, яғни иесіне мәлім. Оны сол қолданушылар аясында қысқа да нұсқа немесе жылдам қарым-қатынас үшін пайдалануға болады.

Профессор Н. Уәлидің түсіндіруінше, «Мәдени кодты ашуда тіл құзыреттілігімен қатар мәдени-танымдық құзыреттіліктің болуы шарт. Лингвомәденитанымдық құзірет дегеніміз – тіл иелменінің мәдени-тілдік таңбадағы мәдени онимдерде кодқа салынған ақпараттарды аша білуінде» дейді [18, б.44].

Н.Уәлидің зерттеулеріне сүйенсек, кеңестік кезеңде қазақ халқының дәстүрлі мәдениетінде орын алған «құдаласу» мен «қалыңмал» сияқты ғұрыптық салттардың мәдени кодтары дұрыс түсіндірілмеген. Нәтижесінде, бұл ғұрыптар «қызды сату» немесе «қызды саудалау» ретінде бұрмаланып, теріс түсініктер қалыптасқан.

Мәдени код – бұл халықтың ата-бабасынан мұра болып қалған, ұлтқа тән мәдени ерекшеліктерін танып-білуге мүмкіндік беретін, белгілі бір формада жасырынған ақпаратты түсінудің кілті. Қазақ халқының мәдени кодында туыскандық байланыстар, қонақжайлылық, сыйластық, әділдік, адалдық, инабаттылық сияқты құндылықтар маңызды орын алады.

Мәдени кодтар халықтың дүниетанымын, мінез-құлқын, салт-дәстүрлерін, тілін, әдет-ғұрыптарын, дінін, ұлттық мәдениетін айқындайды. Бұл кодтар

ұлттың ішкі жан дүниесін, рухани болмысын көрсетеді және оның бірегейлігін сақтауға көмектеседі.

Қазіргі жаһандану заманында ұлттық мәдени кодты сақтау маңызды мәселе болып табылады. Ұлттық кодты сақтау арқылы ұлттың өзіндік ерекшеліктерін, мәдениетін, тілін, салт-дәстүрлерін қорғауға болады. Бұл мақсатта мемлекеттік тілдің рөлі ерекше, себебі тіл ұлттың мәдени кодын сақтаудың негізгі құралы болып табылады.

Мәдени код – бұл ұлттың мәдениетін, дүниетанымын, мінез-құлқын, салт-дәстүрлерін айқындайтын, ата-бабадан мұра болып қалған ақпаратты түсінудің кілті. Оны дұрыс түсініп, сақтау арқылы ұлттың өзіндік ерекшеліктерін қорғауға болады [20, б.35].

Халық шығармашылығы, яғни фольклор мен сөз зергерлерінің көркем туындылары – ерекше эстетикалық таңбалар жүйесіне жатады. Ал тарихи, діни, мифологиялық мәтіндер танымдық-тағылымдық таңбалар жүйесінің көрінісі болып табылады. Осы таңбаларда кодталған мәдени ақпараттарды ұғыну мен аша білу – лингвомәдени құзыреттіліктің маңызды көрсеткіші.

Жалпы, әлемдік мәдени код екі негізгі функция атқарады. Біріншіден, ол санадағы ойды метафора арқылы бейнелеп, шындықты түсіндіреді; екіншіден, тілдегі ұқсастықтар арқылы күрделі ұғымдарды қабылдауға және игеруге мүмкіндік береді.

Қазақтың қара сөзін көне мәдениеттің ізімен тіл арқылы тану және оны келер ұрпақтың санасына мақтанышпен жеткізу – ана тіліміздің бай рухани әлеуетін танытудың маңызды жолы.

Этнографизмдер – ана тілі қазынасының бір саласы ретінде халықтың тарихынан, тұрмыс-салтынан, мәдени өмірінен хабар беретін тілдік бірліктер. Олар бүгінде кең қолданыстан шығып қалғанымен, байырғы сөздер мен сөз тіркестерінің мағынасы мен мазмұнын тануға мүмкіндік беретін маңызды мәдени әрі тарихи ақпарат көзі болып қала береді. Алайда олардың кейбірінің мәні көмескі тартқан, сол себепті бұл атауларды қайта зерделеу мен таныту қажет.

1.2 Ономастикалық кеңістіктегі кодтың өрісі

Ономастикалық кеңістік – бұл белгілі бір халық тілінде нақтылы, жорамалданған және қиял-ғажайыптық нысандарды атау үшін қолданылатын жалқы есімдердің жиынтығы. Ғалым А.В. Суперанская «ономастикалық кеңістік» деген терминді ғылыми қолданысқа тұңғыш рет енгізген болатын [21].

Ол қазіргі кездегі халықтың түсінігінде қалыптасқан дүниенің үлгісімен айқындалады, алайда онда әрқашан бұрынғы өткен дәуірлердің сарқыншақтары сақталады.

А. Складенко: «Ономастическое пространство мировой мифологии имеет единый субстрат – именуемые мифологические денотаты: боги и божества, демоны и духи, мифологические герои, разнообразные объекты мифологической действительности и под. В зависимости от специфики именуемых мифологических персонажей и объектов ономастическое

пространство мифологии подразделяется на большое количество ономастических секторов, многие из которых подвергаются дальнейшему членению. Однако далеко не все ономастические секторы мифологии, как и вообще не все собственные названия, оформлены ономастической терминологией» [22, б.17].

Ономастикалық кеңістіктің бір бөлігі ретінде барлық мифонимдер әлемнің тілдік бейнесінің ерекше фрагментін құрайды, онда қазақ халқының дүниетанымы мен дүниетанымы, оның тарихы мен мәдениеті нақты түрде көрініс табады. Басқаша айтқанда, ономастикалық кеңістіктің бірліктері әртүрлі мәдени кодтарды көрсетеді.

Ғалым Е.А. Керімбаев «Казахская ономастика в этнокультурном номинативном и функциональном аспектах» атты монографиясында «ұлттық жалпыхалықтық ономастикон» деген терминді ғылыми қолданысқа енгізді [23].

Ол тілдің лексикалық жүйесіне жататын, тарихи ұзақ мерзімде, ұрпақтан ұрпаққа берілу арқылы қалыптасып, өңделген жалқы есімдердің жиынтығы немесе репертуары есебінде ұғынылады. Ұлттық ономастиконның пайда болуы, қалыптасуы және дамуы әртүрлі экстралингвистикалық факторлармен байланысты өрбіген.

«Ономастикалық кеңістік», «ономастикон», «ұлттық ономастикон», «ұлттық жалпыхалықтық ономастикон» деген терминдер синоним мәндес болып келеді. Сондықтан бірінің орнына екіншісі қолданыла береді.

Ономастиканы лингвистикалық пән ретінде қарастыра отырып, А.В.Суперанская: «оның қоғамдық мәдени тарихымен байланысына ерекше назар аудару қажет деп атап өтеді» [21, б.26].

А.В. Суперанская жалқы есімдердің тағы бір жарқын ерекшелігін ажыратады: «Если для апеллятивной лексики какое бы то ни было варьирование представляет собой явление достаточно редкое, то «как раз наоборот обстоит дело с собственными именами: не имеющие столь тесной связи с понятием, закрепленные за отдельными субъектами или объектами, они могут варьировать и фонетически, и акцентологически, и морфологически, и даже лексически в очень широком диапазоне» [21, б.11].

Ономастикалық лингвокультуремалар ұлттық мәдени ерекшеліктерді танытуда атқаратын қызметі ерекше. Ономастика өзінің бойына лингвистикалық, тарихи, өркениеттік және мәдени деректерді жинаған ерекше лингвомәдени бірліктер жүйесі болып табылады. Олар халықтың бітім болмысы мен өмірге көзқарасынан хабар береді.

Профессор Н. Уәли «Ана тілі» газетіндегі «Ономастикалық атаулардың өзегінде елдің тарихи-мәдени коды жатыр» деп аталатын сұхбатында: «Ономастика – жер-су атаулары, адам есімдері, халық, ру-тайпа атаулары, мемлекет атаулары, әртүрлі мәдени-тарихи нысандар, яғни «тиражға» түспеген атаулардың жалқы есімдердің жиынтығын зерттейтін тіл ғылымдарының ерекше саласы» деп, ономастикалық атаулардың мазмұнындағы тілдік, мәдени, тарихи кодтардың маңыздылығын айтады [24, б.7].

С.А. Скрудина ономастикалық код туралы былай тұжырым жасайды: «Ономастические единицы, введенные автором в художественный текст, являются держателями и экспликаторами разного рода информации – автобиографической, историко-культурной, мифопоэтической, хронотопической и т.д., в связи с чем можно говорить об ономастическом коде творчества того или иного автора – особой системе ономастических единиц, с помощью которой может быть представлена автором и выявлена читателем знаковая для художественного текста комбинация смыслов [25, б.3].

Бұл кодтар халықтың өмір тәжірибесінен жинақтаған дәстүрлі білімдері болып саналады.

Айтылған мәселенің тілдің құрылымдық жүйесіндегі көріністері мен ұлттық сипаты Т. Жанұзақов, Қ. Рысбергенова, Г. Мадиева, Қ. Аронов, Е.Керимбаев, С. Керимбаева, Ш. Жылқыбаева, Ш. Сейітова, Қ. Ғабитханұлы, Ж. Ағабекова, Б. Тілеубердиев т.б. ономаст-ғалымдардың еңбектерінде арнайы зерттелген.

Ғалым Қ. Рысберген «ұлттық мәдени кеңістіктің репрезентелуін бірі ретінде прецеденттік феномендік атаулар жүйесін атайды. «Ұлттық мәдени кеңістіктің тереңде жатқан қабаттарын мәдени тұрғыдан кодталған халықтың дүниетанымы, болмыс тіршілігінің үзіктері құрайды деуге болады. Осымен байланысты мәдени код деп мәдениетті сәйкестендіруге мүмкіндік беретін қандай да бір түрде кодталған ақпарат» дейді [26, б.42].

Ғалым Е.А. Керімбаев қазақ тілінің ономастикалық жүйесін зерттеуде мәдениеттанымдық аспектіні пайдалануды қарастырады. «Қазақ тілі онимдерінің генезисіне, қалыптасуы мен дамуына қазақ халқының этномәдени өмірі шешуші мәнде әсер етеді. Халықтың этномәдени, тарихи фактілерінің тұтас бір жиынтығы қазақ онимдерінің түрлі тақырыптық топтарының пайда болуы мен қызмет атқаруының негізі мен себебі болып табылады. Этностың материалдық және рухани өмірі қазақ тілінің этностық болмысымен өзара байланысты, этностық тұрғыдан өзіндік таңбаға ие болған онимиялық бірліктер өзіндік бейнеге ие болды» деп атап көрсетеді [23, б.28].

Адамзаттың дүниетанымы қоршаған ортаны танып-білу үдерісі арқылы қалыптасады. Осы тұрғыдан алғанда, әрбір ұлттың танымдық кеңістігінде ғасырлар бойы жинақталған, оның тұрмыс-тіршілігі мен өмірлік тәжірибесін бейнелейтін фольклордың мақал-мәтелдер, фразеологизмдер, аңыз-әңгімелер, ертегілер және т.б. орны ерекше.

Сонымен қатар, адамзаттың ғаламды тануында мифологиялық және философиялық ұғымдардың да маңызы зор. Әсіресе, фольклорлық туындылар халықтың дүниетанымдық ерекшеліктерін: тұрмыс-салтын, салт-дәстүрін, наным-сенімін, мәдени өмірін ғана емес, сонымен қатар мифтік санасын да терең танып-білуге мүмкіндік береді.

Жалқы есімдерді зерттеу тарихы іс жүзінде кем дегенде екі жарым мыңжылдықты құрайды. Олар біздің дәуірімізге дейінгі III ғасырда ерекше сынып ретінде ерекшеленгені және назар аударатыны белгілі болды. Ежелгі

грек ғалымдары ғана емес, ежелгі Египет, Ежелгі Рим зерттеулершілерін де қызықтырды.

Бұл туралы В. Бондалетов уақытқа байланысты ой-пікірдің өзгеруін айтады: «Позднее – в эпоху Возрождения, в новое время (Т. Гоббс, Дж. Локк, Г.Лейбниц), в течение всего XIX столетия (Дж.Ст. Милль, Х. Джозеф и др.) продолжалась дискуссия о них, в ходе которой было высказано немало как однозначных, так и совершенно противоположных суждений» [27, б.11].

Жалқы есім феноменін қарастыру ежелгі ғалымдардың еңбектерінен бастау алады. Ортағасырлық және Қайта өрлеу дәуірінде зерттеушілер жалқы есімнің мағынасы бар ма, әлде өзіндік белгісі бар ма деп сауал қояды. Әдеби ономастиканы белсенді зерттеу XX ғасырдың бірінші жартысында басталады, ал 50-жылдардың аяғында әдеби ономастика ғылым ретінде қалыптасады.

Ономастикада аталатын объектінің денотаттың типін немесе түрін бөліп көрсетуге негізделген жалқы есімдерді топтастыру жақсы дамыған. Мысалы, белгілі бір халықтың антропонимиясын құрайтын және оның аясында зерттелетін антропонимдер кісі аттары, әке аты, фамилиясы, лақап аттар, бүркеншік аттар, т.б. дәстүрлі түрде бөлініп шықты.

М.К. Азадовский тіл мен мифологияның байланысына мынадай анықтама береді: «Язык это основной слой народности, мифология народная словестность в которой и выражена вся совокупность верований, преданий нравов и обычаев народа» [28, б.60].

Бұл аталған нысан категориясымен байланысты жалқы есімдердің топтастырылуы мұнымен бітпейді, ол әрі қарай жалғаса және бөлшектене беруі мүмкін.

Профессор Ж. Түймебаев: «Фольклор – қай халықтың болмасын өткен тарихы, мәдениеті, әдебиеті, тілі, тұрмыс-тіршілігі, мифологиялық, діни наным-сенімдерінен мағлұмат алуға мүмкіндік беретін асыл мұра болып табылады. Сондықтан лингвистика мен фольклортану сабақтастығына негізделген лингвофольклористика мен лингвомифологияны дамыту да өзекті мәселелер қатарынан орын алады» деп мифологияны дамытудың өзектілігін ашып көрсетеді [29, б.10].

Ғылымда мифке берілген анықтама өте көп. Миф десе ойымызға ежелгі Греция мен Римнің тамаша мифтері түседі. Олардың көпшілігі антика дәуірінде дамыған мифология, діні, өнері, философия, әртүрлі ырым, ертегімен және әпсана хикаяттармен қызықты. Миф түптеп келгенде, о бастан-ақ сөз өнерінің айшықты бір жанры емес.

Адамзаттың алғашқы ойларын түйіндеп айтуға үйреткен миф қазіргі әдебиетке уақыт пен кеңістік шекарасының шегін алыс көкжиектерге ұзартып отыр.

«Миф дегеніміз – ойдан шығарылған қиял да, ғылыми қағида да, символикалық таңба да, діни сенім де емес. Ол – сөз құдіретіне ие болған мәдени тұлғаның тарихы» [30, б.55].

Бұл туралы белгілі ғалым М.М. Бахтин көркем шығармадағы кеңістік туралы: «В своем произведении писатель создает определенное пространство, в

которым происходит действие. Это пространство может быть большой, охватывает ряд сторон или даже выходит за пределы земной планеты, но может так же сужаться до тесных границ одной комнаты. В его произведениях, может обладать своеобразный «географическими» свойствами; быть реальным или воображаемым» [31, б.134].

Қазақ мифтерінде ежелден ел есінде сақталып, ұрпақтан ұрпаққа ауызша жеткен жер мен көктің жаратылысы, адамзаттың пайда болуы, табиғаттың сан алуан құбылыстары, ұшқан құс, жүгірген аң, жан-жануардың түп-төркіні, мінез-құлқы, қадір-қасиет ерекшеліктері жайындағы мифтік түсініктер мен ұғымдар баяндалады.

Мифтің дүниетанымдық қызметі әлсірей бастағаннан кейін ғана ол сөз өнерінің өзге жанрларымен аңыз, эпсана, ертегі т.б. жақындасып, фольклорлық жанр аясына түсірілді. Миф пен дін танымдық және дүниетанымдық функцияларды орындайды. Даму барысында қоғамдық сананың осы екі формасы бірге дамып, бір-бірімен тығыз байланысты болды. Мифологиялық оқиға ұзақ уақыт аралығымен бөлінеді, бірақ алғашқы жаратылыстың, алғашқы тақырыптардың ерекше көрсеткіші болды. Мифологияның бір функциясы – кодтау мифтік уақытта болған оқиға прецеденттің мағынасына ие.

Мифтер ғылыми білім санатына жетпесе де, көне дәуірлерде орын алып, артынан ешбір із қалдырмаған белгілі бір оқиғалардың бетпердесін ашуға қабілетті және ғылыми талдау үшін нақты дерек бола алатын фактілер санатына жатады. Мифология мен дін тарихын зерттеуші Мирча Элиаде былай деп жазады: «Миф белгілі бір қасиетті тарих туралы болған алғашқы оқиғаны сөз етеді. Бұл әрқашан «жаратылыс» туралы, белгілі бір заттың қалайша қалыптасқандығы, яғни өз тіршілігін қалай бастағандығы туралы сөз» [32].

С. Қасқабасов: «Миф дегеніміз дүние туралы фантастикалық түсінік, әлемде билік жүргізетін құдайлар мен рухтардың ғажайып образдарының жүйесі, екіншісі – миф дегеніміз құдайлар мен қаһармандар жайындағы ауызекі әңгіме» деп түсіндіреді. Миф тек алғашқы қауымның ғана жемісі, ол кейінгі замандарда тумайды, керісінше, мифтік қасиетін жоғалтқан соң ертегіге айналып кетеді. Мифтің тағы бір ерекшелігі – өмірдегі нақтылы бір алшақтығы. Бұл жағынан келгенде мифте біршама абстрактілік бар деуге болады, бірақ ол абстрактілік алғашқы кезде қиял деп түсінілмеген [33, б.125].

Егер мифті ерте дәуір адамдарының қарапайым (абстрактілі) ойлау жүйесінің көрінісі ретінде қарастырсақ, ал мифология – осы мифтік сананың негізінде қалыптасқан бейнелердің әдеби мақсатқа бағындырылып, көркемдік жүйеге айналған түрі болып табылады.

XX ғасыр әдебиетінде мифология мифтерді мысалдық, метафоралық немесе сюжеттік құрылымдар ретінде қарастырады. Алайда қазіргі жазушылар мифтерді тек мысал ретінде ғана емес, сонымен қатар арнаулы «код» ретінде де қолданады – яғни бүгінгі өмірдің тылсым сырларын ашып, оны ретке келтіру үшін ғажайып-фантастикалық оқиғалардың астарындағы мәнді тануға ұмтылады. Жазушы мифтік наным-сенімдер мен түсініктерді бүгінгі шындықты

бейнелеудің құралы ретінде жаңғыртып, жаңа мазмұнмен жаратушыға айналады.

Мифолог ғалымдардың айтуынша, қазақтың мифтік қорында 200-ге жуық қаһармандар мен кейіпкерлер бар екен. Бұл – халқымыздың мифтік түсінігі өте бай деген сөз.

Диссертацияда мифтік кейіпкерлерді төмендегідей топтарға бөліп қарастырдық:

Мифокосмонимдер және мифоастронимдер: Ай, Күн, Үркер, Жетіқарақшы, Есекқырған, Ақбозат, Көкбозат, Қамбар, Құс жолы, Темірқазық, Тұлқатын, Үлпілдек, Ығай мен Сығай (Ағайындылар) т.б.

Мифотопонимдер: Барсакелмес, Жиделібайсын, Жерұйық, Иранбақ, Итжеккен, Кербаланың шөлі, Ұрым, Қырым, Сорқұдық, Отдария, Қорасан т.б.

Мифооронимдер: Қап тауы, Арафат тауы, Отпан тау, Қазығұрт, Балқантау, Тескентау, Хан Тәңірі т.б.

Мифозоонимдер: Айдаһар, Ақбура, Әбжылан, Желмая, Көк бөрі, Көк өгіз, Қоңыр аң, Таусоғар, Таутайлақ, Суын, Зеңгі баба, Жылқышы ата, Қамбар ата, Сексек ата, Ойсылқара т.б.

Мифоорнитонимдер: Алып Қаракұс, Көкқұс, Самұрық/Зымырық т.б.

Мифофитонимдер: Адыраспан, Бәйтерек, Арша т.б.

Мифодемонимдер: Мыстан, Жалмауыз, Жезтырнақ, Албасты, Көнаяқ, Сөрел, Шойынқұлақ, Төбе көз, Дәу, Үббе және т.б.

Діни онимдер:

Теонимдер: Көк Тәңірі, Ұмай ана, Жаратқан ие, Жасаған, Құдай, Алла, Алла тағала, Жаппар Алла, Жаратқан Алла т.б.

Агионимдер: Адам ата, Ыбырайым пайғамбар, Дәуіт пайғамбар, Мұхамед пайғамбар, Сүлеймен, Мұса, т.б.

Агиоантропонимдер: Арыстан бап, Баба Түкті шашты Әзіз, Бекет ата т.б.

Агиотопонимдер: Сайрам, Түркістан, 360 әулиелі Маңғыстау, Ұлытау т.б.

Спиритонимдер: Жалаңаш ата, Бекет ата т.б.

Пір атаулары: Діқан баба, Жер-Су, Мырқымбай, Қайрақан, Бибіпатма т.б.

Онимдік бірліктер біртұтас ақпараттық кеңістікті, мәдениеттің біртұтас мәтінін құра отырып, миф әлемінің барлық көрінісін кодтайды, шифрлайды; олар көп қабатты мәдени ақпаратты алып жүреді және мәдениетке тән әртүрлі функцияларды орындайды: ақпараттық, реттеуші және нормативті. Олар «кодтың коды» ретінде әрекет етеді, басқа кодтармен берілетін тарихи-мәдени ақпараттың сақтаушысы және экспликаторы ретінде қызмет етеді. Бұл гиперкод, басқа мәдени кодтардың экспликаторы және осы мағынада әмбебап код.

1.3 Діни-мифологиялық кодтың ерекшелігі

Әлемде болып жатқан өзгерістер, дәлірек айтсақ, идеологиялық арақатынастардың, жалпыадамзаттық құндылықтардың бағаланбауы көбіне этностар арасындағы қарым-қатынаста шиеленістік жағдайларға соқтыратыны белгілі. Осы орайда, зерттеуші Н.Қ. Тоқсанбаева тұлға бойында нақты этнос өкілдерінің өзіндік ерекшеліктері, тұрмыс-тіршілігі, салт-дәстүрі, құндылық

бағдары, ұлттық мәдени қағидалары және этносаралық қарым-қатынас мәдениет негіздерін қалыптастыру маңыздылығы артады [34, б.57].

Әр халықтың өзіндік ерекшелігі этностарды мәдени әлемге біріктіретін діни дәстүрлермен анықталады. Діни код – белгілі бір этностың дүниетанымымен байланысты рухани құндылықтардың жиынтығы, ол әлемнің діни бейнесімен байланысты, ол адамның сенімі, діни идеялары, сенімдері арқылы әлемді көрудің негізгі вербалды-психикалық бейнесі деп түсініледі.

Дін ерекше семиотикалық жүйе ретінде әлемнің ең күрделі бейнесін қамтиды. Оның мазмұны әртүрлі психикалық табиғаттың компоненттерін қамтиды: сенсорлық-визуалды, логикалық, эмоционалды, интуитивті, трансцендентті. Адамдардың діни өмірі мәдениеттің маңызды ішкі жүйесі ретінде көрінеді. Діндерге тән мәтіндер, рәсімдер, діни тәжірибелер, белгілер, дін рәміздері белгілі бір белгі кодынан басқа ештеңе емес, оны игере отырып, адамдар өздерінің және басқа мәдениеттердің дініне және сенімдеріне деген көзқарастарын анықтайды.

Диссертацияның негізгі мақсаты діни-мифтік код туралы болғандықтан, алдымен дін мен мифте не ортақтық бар, діни-мифтік кодтың жұмбағын қандай аспекті арқылы анықтауға болады?

Дін – дүниетанымның екінші тарихи түрі, ол мифологиямен тығыз байланысты. Діни дүниетанымның өзіндік ерекшелігі – табиғаттан тыс басқа бір күштерге, қасиетті деп саналатын рухани заттарға сену. Діни дүниетаным әрқашан мифологиядан тұрады, себебі онда түрлі мифтер, әулиелер мен Құдайлар өмірі жайлы баяндалатын аңыздардан тұрады. Әр дін өзіне соқыр сенімдердің, ырымдардың әсері және ғаламның құрылымы – ғылымнан тыс түсініктемелермен басқаша түсіндіріледі.

Миф – алғашқы дүниетанымдық түсініктердің схоластикалық синтезі. Миф – прозалық фольклордың субстанциясы. Қазақ мифологиясын зерттеумен Ш.Уәлиханов, Ә. Қоңыратбаев, С. Қондыбай, С. Қасқабасов, Ш. Ыбраев, Р.Әлмұқанова және т.б. бірқатар ғалымдар айналысты.

Мифтің теориясы әлі күнге дейін толық құрылмағанымен, миф туралы әртүрлі концепциялар, болжамдар XIX ғасырдың ортасынан бері қалыптаса бастаған. Солардың ішінде шетелдік Э. Тейлор, К. Г.Юнг, Дж. Фрезер, Ф.Лосевтің және отандық зерттеушілер Б.М. Тлеубердиев, Б. Ақбердиева, С.Е.Керімбаевалардың да ғылыми тұжырымдарын қолданатын боламыз.

Миф туралы алғаш зерттеу жасаған ғалым Мирча Элиаде мифке мынадай анықтама берді: «Миф белгілі бір қасиетті тарих туралы болған алғашқы оқиғаны сөз етеді. Бұл әрқашан «жаратылыс» туралы, белгілі бір заттың қалайша қалыптасқандығы, яғни өз тіршілігін қалай бастағандығы туралы сөз» [35, б.66].

Э. Тейлордың айтуынша, мифтердің негізінде анимистік көзқарас жатыр, себебі мифтерде жансыз заттар жандылар ретінде қарастырылады. Ал жандылардың іс-қимылдарын оңай түрде түсіндіруге болады [36, б.16].

Дж. Фрезер: Вера в симпатическое влияние, которое люди и предметы на расстоянии оказывают друг на друга, является одной из существенных черт

магии. Наука может питать сомнение по поводу возможности воздействия на расстоянии, но магия не такова» деп миф магиялық іс-әрекеттің мәнін ақыл-ойлық немесе сөздік тәсілдер арқылы түсінуге болады, – деп тұжырымдайды [37, б.28].

Әртүрлі ғылыми саладағы ғалымдар дінге өзіндік анықтама берді. Саясаттанушы немесе әлеуметтанушы берген діннің сипаттамасы психолог, философ, тарихшы, дінтанушы беретін сипаттамадан елеулі өзгеше болады. Алайда дін сияқты күрделі, санқырлы құбылысты түсіндіруде ешбір анықтама толыққанды және түпкілікті ретінде қарастырыла алмайды.

М.Ю. Онучко «барлық адам діндар болып келеді, бұл орайда олардың арасында айырмашылық жоқ. Айырмашылық қандай құдайға табынатындығында» дейді [38, б.373].

Сонымен, дәстүрлі түрде діннің мынадай функциялары бар:

- 1) дүниетанымдық;
- 2) компенсаторлық;
- 3) коммуникативтік;
- 4) регулятивтік;
- 5) интеграциялық-дезинтеграциялық;
- 6) мәдениет тасымалдаушы;
- 7) легиттендіру және легитсиздендіру [38, б.374].

Бастапқыда миф біртұтас болды және діни нанымдардың бөлігін құрады. Кейбір түсіндірулерде дін мен ұқсас құбылыстар ретінде түсіндіріледі. М.В. Щеглик «мифология – тек діндарлықты білдірудің бір түрі» деп санайды [39, б.121].

А.Ф. Лосев мифология мен діннің айырмашылығын анық көрсетеді: «Миф не есть религиозный символ, потому что религия есть вера в сверхчувственный мир и жизнь согласно этой вере, включая определенного рода мораль, быт, магию, обряды и таинства, и вообще культ. Миф же ничего сверхчувственного в себе не содержит, не требует никакой веры. Вера предполагает какую-либо противоположность того, кто верит, и того, во что верят. Мифологическое же сознание развивается еще до этого противопоставления, и поэтому здесь – и не вера, и не знание, но свое собственное, хотя и вполне оригинальное, сознание [40, б.64].

А.Ф. Лосев магия, рәсім, дін және мифтерді бұлар түбегейлі әртүрлі құбылыстар дейді, «олар өз бетінше дамыса да, бір-бірімен сыйыспайды, яғни «дін тарихи даму барысында мифті ығыстырып, оның ерекшеліктерін өзі сіңіріп, абсолютті мифологияға айналады» деп түсіндіреді [41, б.118].

Әлемнің ежелгі мифологиялық бейнесі – бұл ерекшеліктердің көрнекі көрінісі. Дін, дүниетанымның басқа формалары сияқты «архаикалық сананың» біртекті мазмұнында уақыт өте келе кейбір өзгерістер жинақталады, нәтижесінде ол мифтен бөлек, тіпті оған қарама-қарсы нәрсе ретінде әрекет ете бастайды. Сонда ғана миф пен дін бір-біріне сәйкес келеді және бір жағынан синтетикалық бірлік құра алады немесе терең қайшылық пайда болады.

Бірақ бұл жағдайда да дін мифті жеңе отырып, онымен біртұтас уақыт пен кеңістікте қатар өмір сүруді жалғастырады. Мистикалық күштер мен ғажайып жаратылыстар, рухтар мен миф құдайлары әлемнің күнделікті өміріне енеді және күнделікті қабылданады.

«Миф – ойдан шығарылған өтірік, жасанды дүние емес, нақты халықтың дүние мен өзі туралы шындығы, басқаша айтқанда – «шын» деп есептелінген, тарихи, рухани тәжірибесіне сүйенген стереотиптік деңгейдегі ақиқаты. Миф – әрине, тарихи айғақ емес, бірақ бір нақты тарихи қоғамның танымы, рухани дамуымен байланысты қалыптасқан, тарихи негізі, қисыны бар, яғни, бұл жағынан «ақиқат» деп есептеуге болатын дүние» – деп Серікбол Қондыбай миф ұғымын шындыққа, ақиқатқа жақындығын көрсетеді [42, б.5].

О. Жанайдаров мифті дінге жақын деп санайды: «Мифтер – адамдардың дүниетанымының көрінісі. Ертедегі адамның санасы мифологиялық сипатта болған. Сол замандарда табиғат құбылыстарын түсіндіру үшін абыздар мифтерді пайдаланған, мифтік бейнелер арқылы жаратылыстың сырлары мен шығу тегін ұғынуға тырысқан. Сондықтан мифтерде бағынбағандарды жай оғымен жаралайтын құдайларға үлкен мән беріледі. Алайда адамдарға көмектесетін, кесір-кесапаттан құтқарып, отпен жылытатын мейрімді құдайлар да кездеседі» [43, б.5].

Миф пен дінді Н.Б. Мечковская былай деп межелейді: «В отличие от собственно мифологического сознания древности, понятие «религиозное сознание», во-первых, противопоставлено другим формам общественного сознания; во-вторых, религиозное сознание сложнее, чем мифологические представления древности: оно включает теологический или догматический компонент, церковную мораль, церковное право, церковную историю и другие компоненты; в-третьих, религиозное сознание индивидуализировано и присутствует в сознании отдельных членов социума в разном объеме, в то время как мифологические представления носили коллективный характер и входили в сознание практически каждого члена первобытного коллектива» [7, б.35].

Н.Б. Мечковскаяның пайымдауынша, мифология – ежелгі дәуірдегі «дінге дейінгі ілім», алайда оны сауатсыз кезеңдердегі дінмен теңестіруге болмайды. Діни сана мен мифологиялық сананы бір-бірінен ажырату үдерісі мыңдаған жылдарға созылған. Ежелгі заманда мифологиялық идеялар діни сананың негізі әрі ажырамас бөлігі болған. Осыған байланысты «мифология», «мифологиялық қабылдау» сияқты ұғымдар тек қарабайыр танымға ғана емес, сондай-ақ көне жазба діни дәстүрлерге, политеистік және монотеистік жүйелерге де қатысты қолданылады.

Мысалы, «Әлем халықтарының мифтері» энциклопедиясындағы «Қытай мифологиясы» мақалаларын Б.Л. Рифтин, «Иуда мифологиясы» және С.С.Аверинцевтің «Христиан мифологиясы», А.Ф. Лосевтің «Грек мифологиясы». «Мұсылман мифологиясы» П.А. Грязневич пен В.П. Басилов және т.б. еңбектерді мысалға келтіреді.

Мифологиясы ерекше дамуға және мазмұнның алуан түрлілігіне қол жеткізген ежелгі гректердің дінінде мифтер діннің мәнін құраған жоқ.

Е.О. Гаврилов пен О.Ф. Гаврилов: «В мифе жесткая демаркация сакрального и профанного отсутствует, а для религии она является обязательной. Используя образно-символические средства, миф может служить формой выражения религиозных идей, может включать в себя элементы сакрального, но переводить его в плоскость профанного бытия, а может и вовсе не иметь сакрального компонента [44, б.90].

Д.П. Козолупенко «Мифы – это произведение народной фантазии, наивно объясняющее факты реального мира. Они рождаются из естественной любознательности человечества, на ранних стадиях его развития, на почве трудового опыта; по мере расширения этого опыта, вместе с ростом материального производства, расширяется круг мифологической фантазии, усложняется ее содержание» дейді [45, б.194].

Осылайша, мифология дінмен тығыз байланысты бола тұра, сонымен бірге ол өз бетінше тәуелсіз және бөлек өмір сүре алады.

Профессор Ж. Кинова «В казахском языке исламская религиозная лексика заимствована из арабского языка – языка, на котором была написана священная книга мусульман – Коран. Описание религиозного кода культуры невозможно без выявления особенностей национального менталитета и национального мировидения, а также определения особенностей национально специфического воплощения универсальных инвариантных представлений о мире» деп түйіндейді [46, б.128].

Қазіргі антропологиядағы аса көрнекті тұлғалардың бірі – француз структуралист-философы К. Леви-Стросс. Ол структурализм әдіснамасын антропология саласына енгізу арқылы жаңа ғылыми бағыт – құрылымдық антропология, оның ішінде этнологияның негізін қалады. К. Леви-Стросстың әдіснамалық тұжырымдары негізінен құрылымдық лингвистиканың қағидаларына сүйенеді және оның зерттеу нысанына дәстүрлі қоғамдардағы туыстық жүйелер мен мифология кіреді.

К. Леви-Стросс «Миф – это язык, но этот язык работает на самом высоком уровне, на котором смыслу удаётся отделиться от языковой основы, на которой он сложился» [47, б.243].

Түркітанушы А.Е. Стеблева өзінің мақаласында көне түркілік діни-мифологиялық дүниетанымды Орхон-Енисей ескерткіштері тіліндегі универсалды бинарлық жұптар негізінде көрсеткен [48, б.213].

Исламның қазақ жеріне енуі (VIII ғ.) Түркі қағанаты қалыптастырған мәдениетке өзгерістер әкелді, фольклорға мұсылмандық дәстүр мен бұрынғы ескі дүниелерді мұсылмандандырып, басқа арнаға түсірді.

Академик Сейіт Қасқабасов: «Үлкен күш алып келе жатқан ислам дінінің ықпалының артуына байланысты ол мифтер біртұтас жүйелену процесіне түспей, ыдырай бастады. Олар бірте-бірте өзінің алғашқы түрінен айрылып, басқа жанрға мәселен, хикаяға айналды немесе өзге жанрлардың құрамына

сіңіп кетті, соның салдарынан бізде ертедегі құлиеленуші мемлекеттерге тән жүйеленген үлкен мифология қалыптасып үлгермеді» [33, б.20].

Архетип ұғымын К.Г. Юнг 1919 жылы «Инстинкт және бейсаналық» мақаласында енгізген. К.Г. Юнг барлық адамдар армандап, миф, ертегі, аңыз арқылы архетиптердің жалпы белгілерін бейсаналық түрде қалыптастыра алатын туабитті қабілетке ие деп есептегенін айтады. Архетиптерде, К.Г. Юнгтің пікірінше, «ұжымдық бейсаналық», яғни жеке тәжірибенің нәтижесі емес, адам атабабаларынан мұраға қалған бейсаналықтың бөлігі көрінетіні айтылған [49, б.13].

Бұл түсініктің ғылыми-теориялық негіздері психоанализ ағымындағы К.Г.Юнгтің ұжымдық бейсаналық теориясына келіп сәйкестенеді. К.Г. Юнгтің өз сөзімен айтқанда «Ұжымдық бейсаналық адам эволюциясының барлық рухани мұрасын қамтиды, ол әр адамның ми құрылымында қайта пайда болып отырады» [49, б.15].

Әлем ономастикасында түрлі тілдердің діни-мифологиялық кодын зерттеу, олардың қазіргі лингвомәдениеттану контексінде семантикасын жүйелеу және жаңғырту мәселесі қойылып отыр. Қазіргі лингвистикалық ғылымда мифтік кодтар діни кеңістіктің фрагменттерін терең зерттеуге және қалпына келтіруге мүмкіндік беретін маңызды құралға айналды. Сонымен қатар, мифтік-діни кодтар әлемнің тұжырымдамалық көрінісінің ұлттық ерекшеліктерін де, әмбебап ерекшеліктерін де анықтауға ықпал етеді.

Мифолог Серікбол Қондыбай «Қазақта мифология бар ма?» деген сауал қояды. Жай оқырман оған «Ол не?» деген қарсы сауалмен сөз айтар, ал рухани мәселелерді зерттеуші маман «қазақта ол ертеде болған, бүгін жоқ» дер еді. Өйткені қазақта осы салада, осы тақырыпта әртүрлі газеттік сипаттағы мақалалар болмаса арнайы ғылыми-зерттеу бағыты жоқ.

С. Қондыбай: «Ақиқатында, ол бізде бар, тек біздің «мифология» дегенімізге басқаша анықтама берілуі керек. Ол ауыз әдебиеті мұраларының – жырлар мен дастандардың, әртүрлі шежіре аңыздардың, ертегілердің, жұмбақ пен мақал-мәтелдің, фразеологизм мен діни аңыздардың астарында, сондай-ақ қазақ тілінің сөздік қорының қойнауында жасырынып жатыр» дейді [50, б.62].

«Мифология» деген сөзді естігенде сауатты оқырман ең алдымен орыс мәдениеті арқылы бала кезден таныс болған грек мифологиясын еске түсіреді, дәл солардікіндей көне мұра қазақта сақталмағандықтан, «бізде жоқ» деп айта алады.

Серікбол Қондыбай миф туралы өзінің түсінігін былай деп түсіндіреді: «Миф – адам баласы үшін барлық уақытта да бейне бір өзгермейтін, тұрақты нәрсе. Мифте бар жалпы модельдер, сюжеттер, тіпті ұсақ детальдар барлық жерде, затта кездеседі. Миф ұрпақтан ұрпаққа беріліп келе жатқан біздің ата-бабаларымыздың естелік мұраларының жиынтығы. Миф тіпті біздің түйсігіміздің құрылымына кіреді. Ол тіпті, сірә, біздің қанымызда, генімізде таңбаланған болуы керек. Миф – біздің өмірімізге белгілі бір мән-мағына беретін сенім-нанымдар жиынтығы. Миф адамдар мен қоғамның өздерінің

айналасына жақсы және сайлы түрде үйренісіп кетуіне жағдай жасайды» [50, б.64].

Біздің ата-бабаларымыз қоршаған ортамен етене өмір сүріп, өздерін табиғаттың ажырамас бөлшегі санаған. Бұл басты тұрмыс қағидаты Ұлы даланы мекендеген халықтардың дүниетанымы мен құндылықтарын қалыптастырды. Өз жазуы мен мифологиясы бар Қазақстанның ежелгі тұрғындарының озық мәдениеті болды.

Қазақ фольклорындағы мифтік жанрлар туралы фольклортанушы С.Қасқабасов: «Стадиялық жағынан келгенде, қазақ мифі – алғашқы қауымға және австралиялықтар мен африкалықтар, солтүстік азиялықтар мен американдықтардың көне мифі мен антикалық Греция, Рим мифтерінің арасындағы аралық жанр», – дейді» [51, б.238].

Мысалы, абылхаят/әбілхаят суы тіркесін алайық, мұндағы «аб» деген «су» мағынасында, ал «һаят» «өмір» мағынасын білдіреді. Мифтік ұғым бойынша, мұхиттың қиыр шетінде терең, тұңғыш иірім болады, мұның суын ішкен адам өлмейді-міс, мәңгі өмір сүреді-міс деген нанымнан туған. Ақын Ілияс Жансүгіров:

«Бәйшешек, балауса гүл, балдырғандай,
Қаратып шырайына талдырғандай
Суындай *әбілхаят* шөлдеп ішкен,
Лебізі сусыныңды қандырғандай» деп жырлаған [52, б.12].

Сейіт Қасқабасов «Осы уақытқа дейін қазақ фольклорында миф жанры жоқ деп келдік. Алайда, халық әдебиеті жанрларын мүшелеп, жеке дара саралап зерттегенде, бізде миф жанры бар екені анықталып отыр. Бірақ біздің миф деп отырғанымыз көне гректер мен римдіктердің мифінен басқа. Олардың мифі құл иеленуші мемлекеттік қоғамға сәйкес дамып, циклденіп, біртұтас мифологиялық жүйеге айналған. Ал, қазақ фольклорындағы миф рулық қауым мен патриархалды-феодалдық қоғам тұсында жүйелі мифология құрмай, хикаяға айналып кеткен [51, б.92].

Ақселеу Сейдімбек «Саналы адам туралы» жер бетінде ең бері қойғанда қырық мың жыл бұрын қалыптасып үлгерген. Демек, саналы адам мифтік-діни дүниетанымнан көп бұрын, нақтылы өмір мұқтажын өтеу барысында тыйым атаулымен беттескен» деп санайды [53, б.192].

Лингвомәдениеттанушы ғалым В.А. Маслова тіл мәдениетпен тығыз байланысты дей келе «Мәдениет тіл ішіне енеді, онда дамиды және сол тілдің мәдениетін білдіреді, халық мәдениетін танытушы ғылым саласы» деген пайымдаулар жасайды [54, б.9].

Мифте барлық нәрселер таңғажайып, жағымды және жағымсыз сезімдер, қорқыныш пен қуаныш, таңданыс сияқты түрлі эмоцияларды тудырады. Мифтің діннен басты айырмашылығы – оқиғалардың шындығын сюжеттік тұрғыдан жаңғырту арқылы оны өзгертетін және толықтыратын ерекшелігінде. Нәтижесінде миф композициялық тұрғыда жасалғанымен, сөзбе-сөз мағынадан ауытқып, бұрмаланған жаңа мазмұнды ұсынады.

Осылайша, миф пен діннің арасындағы айырмашылық немесе, керісінше, олардың арасындағы қарама-қайшылық көбінесе жасанды болып көрінуі мүмкін. Генетикалық тұрғыдан олар тығыз байланысты болғандықтан, көбінесе күрделі бірлікті құрайды. Дегенмен, дін тек мифпен анықталмайды және ол мифпен шектелмейді.

Миф пен дін мәдениеттің салыстырмалы түрде тәуелсіз құбылыстарын білдіреді және кейбір сипаттамалары бойынша айтарлықтай айырмашылықтары бар.

Мифологияда символдардың рөлі айрықша маңызды. Символдар мифтің терең мәнін түсінуге және оның рухани мазмұнын ашуға мүмкіндік береді. Әрбір мифтік символ белгілі бір құндылықты немесе дүниетанымдық ұғымды білдіреді. Символдар арқылы адам ғаламның реттілігін, оның құпияларын түсініп, оны тануға тырысады.

Мирча Элиаде мифтік символдардың адамның рухани өміріндегі рөлін зерттеп, олардың мәдениеттегі мәнін ашып көрсетеді. Мифтік символдар адамның рухани дамуына, ғаламды түсінуіне және мәдени құндылықтарды сақтауына ықпал етеді. Олар адамзаттың дүниетанымын қалыптастыруға және оның ғаламмен байланысын нығайтуға бағытталған. Символика арқылы мифологиялық түсініктер тереңірек ашылып, олардың мәні қазіргі заманғы мәдениетте де көрініс табады.

«Қазақ халқының ежелгі тарихы осы мифтердің ішінен орын алады. Өйткені ата-бабамыздың мифтік аңыздары ауыз әдебиетінен ерекше орын алады. «Олар қазақтың ән-күйлері, өлең-жырлары, аңыз-әңгімелері, т.б. бұл туындылар сан ғасырлық рухани азық болумен бірге дала тіршілігінің талап-талғамына лайық өңделіп, өзгеріп отырады. Сондықтан мифтер белгілі бір дәуірдің, адам дүниетанымының өткен бір кезеңінің нәтижесі. Қазақ мифтерінің жауһарларын мәдени-мифтік тұрғыдан талдап, оның кодын ашу – бұл ұлттық түп тамырдан тарқатылған рухани әлемді танып қана қоймай, болашаққа бағдар ретінде тиянақ болатын негіз деп білеміз» [55, б.305].

Американдық әлеуметтанушы Р. Белла дінді қарым-қатынастың ерекше жүйесі ретінде анықтайды – болмыстың ең «символической модели, формирующей человеческий опыт – как познавательный, так и эмоциональный» в решении самых главных проблем бытия [56, б.272].

К. Қоңырбаева қазақ фольклортану ғылымының алғашқы сұрлеулерін салған деп Ш. Уәлиханов, В. Радлов, Г. Потанин, Ә. Диваев, А. Янушкевич, И. Березин, Т. Беляев, И. Мелиоранский, Г. Саблуков, Н. Ильминскийлерді атап өтеді. «Алаш зиялылары Ә. Бөкейханұлы, А. Байтұрсынов, Х. Досмұхамедұлы қазақ эпосы мен фольклорының саяси идеологияның шеңгеліне түспе тұрған кезінде, халықтың көркем-ауызша мәдениетінің үлгісі деген ғылыми тұжырымдар жасаған еді» [57, б.63].

Ғалым Ә. Қоңыратбаев «Адамзат ұрпағының балғын, бала кезеңінде олар жаратылыстың терең сырларын білмеді, табиғаттың алдында өздерінің дәрменсіздіктерін сезді. Сондықтан күнге, отқа, найзағайға, тағы да басқа дәл сондай қаһарлы табиғат құбылыстарына табыну, оларды құдай санап сыйыну

белең алды. Бұл әдет-ғұрып, жоралғылардан кейін мифтер, аңыз-әңгімелер, фольклорлық шығармалар туды» [58, б.86].

Қазақ халқының мифтері ең ежелгі адамның ойлауы, дүниеге көзқарасы, дүниетаным ерекшеліктерін сипаттайды. Дүниетаным мәселелері қазақтарды, ата-бабаларымызды алаңдатқан. Бұған қазақ халқының арасында әлемнің пайда болуы туралы көптеген мифтік әңгімелердің болуы дәлел. Бұл мифтер қазақтың ауызша халық поэзиясында ерекше орын алды. Фольклорлық мәтіндер халықтың жаңа тарихи шындықтарына сәйкес үнемі өзгеріп отырды, бұл үлгі мифтерге де тән [59, б.61].

Фольклор ұғымын ғылыми айналымға ағылшын археологы Джон Томс енгізген болатын. «Философиялық энциклопедиялық сөздікте» (2013) латынша «folk – халық, lore – ілім, ғылым», яғни халық арасында кең таралған, халықтың өзі ауызша таратқан шығармалар аңыз-ертегілер, мақал-мәтелдер, өлең-жырлар, билер, әдет-ғұрыптар, салт-дәстүрлер және т.б. Фольклор деп халықтық мәдениеттің шығармалар жиынтығын атайды» деп анықталған [60, б.499].

Зерттеуші Г. Сағынадин қазақ фольклортану ғылымында мифті дербес жанр ретінде алғаш рет 1980 жылы С. Қасқабасов анықтаған дейді. 1984 жылы жарық көрген «Қазақтың халық прозасы» атты монографиясында теориялық тұрғыдан жан-жақты талдап, жүйелеген.

Фольклор жанрлық тұрғыдан: ғұрыптық фольклор, ғибраттық фольклор, прозалық фольклор деп бөлінеді. Прозалық фольклор – халық ауыз әдебиетінің шоқтығы биік жанры. Сондықтан оның өн бойынан халықтық сипатты да, ұлттық код пен ділді де молынан кезіктіруге болады. Фольклордың бұл үлгісі ауыздан ауызға тарағандықтан оны «прозалық фольклор» деп атау фольклортану ғылымында кеңінен қалыптасқан. Прозалық фольклордың тарамдарына: миф, хикая, аңыз, әфсана жатады.

Диссертацияда қарастырылатын мәселе миф және қосымша мысал ретінде аңыз-әпсана, хикаялар, діни қиссалар және дастандар.

Ал шындығына келгенде, наным-сеніммен, әдет-ғұрыппен, салт-санамен бірге туып, бірге жасасқан мифтің қоғамдағы көрінісі алдымен оның сан-салалы дүниетанымдық қызметінде.

Міне, бұлардың бәрі де дала тіршілігінің мифтік ұғымдарға астасып жатқан көріністері екені даусыз. Бұл тұрғыдан келгенде, қазақ мифінің логикалық құрылымы мен жасалу жүйесі әлемдік үрдіспен сабақтас. Ал, оның өзіндік ерекшеліктерін мифтік символдар мен ұғымдарға өз өмірінің көріністерін көшіруінен көреміз.

Қазақ фольклорындағы мифтік жанрлар туралы фольклортанушы С.Қасқабасов: «Көне мифтің функциясы – таза практикалық функция, жаратылысты танып-білу. Алайда, бұл таным процесі мифтік санаға негізделген» – деп жазады [61, б.81].

Академик Зейнолла Қабдолов «Сөз өнері» атты монографиясында мифті шағын көлемді эпикалық шығармалардың қатарына жатқызады. Кітапта мифке мынадай анықтама берілген:

«Миф – табиғат құпияларын, адам не қоғам өмірінің сан алуан сырын қиял-ғажайып оқиғаға айналдырып бейнелейтін фантастикалық баян. Бұл байырғы халықтардың бәрінде бар, бірақ түпкі туған төркіні көне Греция (Троя, Фивы циклдері); кейін римляндарға ауысқан. Сол себепті мифтік аңыздар – мазмұнындағы көптеген кісі нанғысыз аңғырт һәм албаты жайларға қарамастан кезінде айта қалғандай эстетикалық және тәрбиелік рөл атқарған әдеби туындылар. Миф – «адам баласының сәбилігі туралы» шежіре; ендеше оның біздер үшін таным тарапындағы мәні де үлкен» [62, б.291].

Ғалым Б. Ақбердиева мифтің табиғатын ментальдық, мифологиялық ойлаудың тәсілі ретінде санап, тілмен байланысын көрсеткен. «Мифтік танымды құрылым ретінде қарастыру, оның логикалық құрылысын, мифологиялық мазмұнын, психологиялық мәнін, поэтикалық өрілуін т.б. жақтарының тұтасып келіп, тілде сабақтасқан көрінісін кешенді түрде зерттегенде ғана, тіл мен танымның байланысы анықталмақ» [63, б.14].

Б. Ақбердиева, Б.М. Тілеубердиев, С.Е. Керімбаева өз еңбектерінде мифологиялық дүниетанымның тілдегі көрінісін жалпы есімдерде қарастырған. Біздің ойымызша мифологиялық дүниетанымды фразеологиялық бірліктерді де табуға болады. Фразеологиялық бірліктердің мазмұнында мифологиялық танымның үш деңгейлік, төрт деңгейлік модельдері және Бәйтерек, жаратушы Тәңір, жеті ұғымдары кең көлемде көрініс береді.

Ғалым Р. Бердібаев «Қазақ эпосы» атты кітабында: «Мифтер қаншама ғажайып, нанымсыз көрінгенімен, әуел баста адамдардың өмір тәжірибесінің елесі сипатында туған. Бір заманда халықтық қарусыз, сыртқы дүлей күштерге әрекеті аз кезде тастан артық айбары болмағаны да миф түрінде жеткен. Адамдардың түсінігінде тас сиқырлы қуат иесі сияқтанып көрінген. Заманнан заман өтіп, қарудың жаңа түрлері пайда болса да, халық санасында тас сол ежелгі «киелі» қалпында қала берген» деп түсіндіреді [64, б.28].

Қазақ мифі ежелгі классикалық мифтер түріне жақын. Мифтің поэтикасын зерттеген ғалым Е.М. Мелетинский ежелгі классикалық мифтердің мынандай белгілерін көрсетеді: «қандай да болмасын заттың мәнін оның пайда болуымен байланыстыру, яғни заттың жаратылысын түсіндіру – оның қалай пайда болғанын әңгімелеу, айналаны қоршаған дүниені сипаттау, сол дүниенің пайда болу тарихын баяндау» [65, б.172].

Қазақ мифологиясы бойынша мифтанушы Серікбол Қондыбайдың еңбектері мен тұжырымдарына сүйенетін боламыз. Өйткені «талантты ғалым Серікбол Қондыбай – ұлттық руханиятымыздағы аса сирек құбылыс. Ол этнография мен археология, география мен ономастика, агиография мен теология, эпос пен тарих, мифология мен философия деректерін салғастыра зерттеп, түріктану мен қазақ тануға мейлінше үлес қосты. Отандық ғылым үшін жемісті болар жаңа бағыт бастап берді».

Бұл – қарымды қаламгер, ұлт жазушысы Әбіш Кекілбаевтың пікірі. Мифология кеңістігіне өнімді еңбектенген ғалым Серікбол Қондыбайдың көз майын тауыса жазып, барша әдебиетшілер мен оқырмандарды тамсандырған

«Арғықазақ мифологиясы» атты еңбегін қазақ фольклортану ғылымына қосылған өлшеусіз үлес деп білеміз.

Мифолог С.Қондыбай: «Мифология – біздің санамыз бен түйсігіміздегі кеңістікті қайтадан танып білуге жол ашып беретін кілттердің ішіндегі негізгісі. Қазіргімізді, өткен заманның ұмыт болған қабаттарының бетін аршып алуға, естен шыққан Рухты, Киені, Ділді, Танымды еске түсіруге мүмкіндік беретін әдіс те осы мифология» деп жазады өзінің зерттеулерінде [66, б.11].

Ғалым Ә. Қоңыратбаевтың «жалпы адамзат бала кезінен жаратылыстың терең сырларын түсінбеді, табиғаттың алдында өздерін дәрменсіз сезінді. Сондықтан олар күнге, отқа, найзағай және тағы да басқа табиғат құбылыстарына табыну, оларды құдай ретінде санау, оларға сыйыну белең алды. Бұл әдет-ғұрып, жоралғылардан кейін аңыз-әңгіме, миф және фольклорлық шығармалар туды» деген пікірі дәлел бола алады [58, б.87].

Әр фольклортанушы ғалым мифке сипаттама беріп қана қоймай, мифтік кейіпкерлердің диахрондық образын ашуға тырысқан болатын

Мифтік әңгімелерге үңіле отырып, байырғы адам баласының санасы мен рухани дүниесі, ойлау дәрежесі, таным-түсінігі қандай болды дегенге жауап іздейміз. Қазақ халқының ежелгі тарихы да осы мифтердің ішінен орын алуға тиіс. Өйткені ата-бабаларымыздың өткен дәуірі мен ой-санасының айғағы боларлық мифтер мен мифтік аңыздары ауызша сөз мұрасынан елеулі орын алады. Олар қазақтың ән-күйлері, өлең-жырлары, аңыз-әңгімелері, т.б. Бұл туындылар сан ғасырлық рухани азық болумен бірге дала тіршілігінің талап-талғамына лайық өңделіп, өзгеріп отырады. Сондықтан мифтер – белгілі бір дәуірдің, адам дүниетанымының өткен бір кезеңінің нәтижесі [67, б.66].

Профессор Т. Жанұзақов «Әдеби ономастикада хронологиялық, лексика-семантикалық үлгілердің бірі болмаса, бірі көрініс береді және қайталанады, өйткені «әдеби ономастика – екінші, ол жалпыхалықтық ономастиканың аясында пайда болады және өмір сүреді, қалай болғанда да соған арқа сүйейтінін ескеру қажет» [68, б.11].

Сонымен қатар, адамзаттың рухы мен келбеті, оның ерік-бостандығы мен тарихи зейін-есі, философиялық жүйелері мен рәміз-таңбалық өсиеттері, орны толмайтын шығындары мен өмірлік сабақтары, діні мен тілі, ділі мен мұраттары – осының бәрі мәдениетпен бірге біте қайнасқан.

Тіл – мәдениетті танытушы құрал. Өзінің өміршеңдік қызметін ол тек өз бойынан ғана емес, мәдениеттің де болмысынан табады.

Мифтік кейіпкерлердің жүйеленуі – қазіргі қазақ фольклортану ғылымының ең өзекті мәселелерінің бірі.

А.Б. Абдуллина «Мифтік фольклор» (2014) атты еңбегінде қазақ мифтерінің типологиялық жіктелімін бірнеше топқа бөліп, оның негізгі компоненттерін ұсынады.

1. Космогониялық мифтер (дүние, ғаламның пайда болуы туралы мифтері);
2. Антропологиялық мифтер (адамның жаралуы туралы мифтер);
3. Космологиялық мифтер (аспан денелерінің мәні, сыры, олардың алғаш пайда болуы, қазақтар арасындағы сенімі турасындағы мифтер);

4. Діни мифтер (дүниені топан су басу, аруақ, әулие-әнбиелердің халық санасында орын алуы, мифтер);

5. Гигантоманиялық мифтер (ертегі, әпсана-хикаяттардағы дәу, алыптар) турасындағы мифтер);

6. Жер-судың, тау-тастың жаралуы (алғаш жердің, судың, таудың жаралуы турасындағы мифтер);

7. Мифтік бейнелеулерге құрылған хикаялық ит, жылқы, аққу, түйе тотемдерінің таралуы, халық танымындағы мифтер;

8. Шежірелік мифтер (белгілі бір ұлт, ұлыстың шежірелік немесе жер атауының (Жерұйық, Өтүкен, Ергенекон т.с.с.);

9. Аңыздық сипатына байланысты мифтер;

10. Аң-құстың, өсімдіктердің пайда болуы туралы мифтер [69, б.25].

С. Итеғұлованың құрастыруымен 2016 жылы «Қазақ мифтік кейіпкерлері» атты көлемді еңбек жарық көрді. Көрнекті фольклорист ғалым Ш.Ибраев «Қазақтың мифтік әңгімелері» атты еңбегінде мифті үш топқа бөліп саралайды: космологиялық, эсхатологиялық және антропогологиялық мифтер. Космологиялық мифтер – шоқжұлдыздар мен аспан денелері жайында жазылған мифтік әңгімелердің ерекше жанры.

Эсхатологиялық мифтер – ақырзаманның көрінісін сипаттайтын мифтер, ал антропогондық мифтер – адамның пайда болуы туралы мифтік әңгімелердің классикалық формасы болып табылады. Осы орайда әрбір мифтік жанрдың өзіне тән мифтік қаһармандары бар екенін атап өту қажет. Мифтік кейіпкерлерді жүйелеудің нақты заңдылықтары мен құрылымы бар.

Мысалы, мифтік кейіпкерлерді топтастырудың негізгі функциясы олардың табиғи жаратылысын және тектік сипатын айқындау болып табылады. Әлемдік фольклорда мифтік кейіпкерлерді «жағымды» және «жағымсыз» деп бөлу қалыптасқан. Қазақ халық ауыз әдебиетінде бұл ұғымдар «жақсы» және «жаман» деп аталады.

Қорыта келгенде, мифтік кейіпкерлерді «жақсы» мен «жаман» деп бөлу дұрыс қағида емес. Өйткені адам табиғатында жақсы да, жаман да қасиеттер бірге болатындықтан, мифтік кейіпкерлерді «жағымды» және «жағымсыз» деп жіктеу әлдеқайда нақты әрі дәл келеді. Шындығында, мифтік кейіпкерлердің бойынан олардың тектік немесе әлеуметтік ерекшеліктері емес, экзистенциялық мәні мен мұраты көрініс табуы тиіс.

Бірінші бөлім бойынша тұжырым

Диссертациялық зерттеуде қазақ мифтік кеңістігіндегі философия, психология, халықтың руханиятына тән менталитет, салт-дәстүр, әдет-ғұрып, мәдениет, фольклор мен этнография, сондай-ақ этностың прецеденттік бейнесінде этникалық кескінді сипаттайтын маңызды аспектілер қарастырылады:

1. Мәдени код – белгілі бір халықтың мәдениеті мен рухани әлемін түсінуге мүмкіндік беретін, ұрпақтан ұрпаққа берілетін символдар мен мән-

мағыналар жүйесі. Бұл жүйе халықтың тарихи тәжірибесін, салт-дәстүрін, дүниетанымын және ұлттық ерекшелігін қамтиды.

2. Мәдени кодтар халықтың тарихи және мәдени тәжірибесін, этникалық ерекшеліктерін және дәстүрлі дүниетанымын бейнелейді. Олар мәдениеттің қайталанбас құндылықтарын айқындайтын негізгі құрал болып табылады. Мәдени-тілдік таңбаларға символдар, мақал-мәтелдер, фразеологизмдер, эталондар мен метафоралар кіреді. Бұл элементтер мәдени кодтарды зерттеу үшін маңызды дереккөздер болып саналады.

3. Мәдени код – халықтың мәдениеті мен рухани әлемін айқындап, түсінуге мүмкіндік беретін символдар мен мән-мағыналар жүйесі. Ол ұрпақтан ұрпаққа берілетін тарихи тәжірибе, салт-дәстүр, ұлттық ерекшелік және дүниетанымның көрсеткіші ретінде қызмет етеді. Мәдени кодтар тілдік және бейвербалды таңбалар арқылы көрініс табады.

4. Тілдік кодтар мәдени кодтардың негізгі көрінісі болып табылады. Тіл арқылы ақпарат, білім мен құндылықтар кодталып, сақталады және беріледі.

5. Діни-мифтік код – мәдениеттің маңызды бөлігі болып табылады және мифология мен діннің ортақ мазмұнымен тығыз байланысты. Діни дүниетаным мифологияның негізінде қалыптасып, табиғаттан тыс құбылыстар мен күштер туралы алғашқы түсініктерді қалыптастырды. Мифтер әлемнің реттілігін түсіндіруге және жаратылыстың сырларын ашуға бағытталды.

6. Діни-мифтік кодтар адамның ғаламмен байланысын нығайтып, оның рухани әлемін байытады, мәдениеттің тұтастығын сақтауға қызмет етеді. Олар халықтың дүниетанымдық және рухани тәжірибесінің көрінісі ретінде мәдени зерттеулер үшін құнды дереккөз болып табылады.

7. Мифтер – адамның табиғаттан тыс күштерді түсіндіруге және әлемнің реттілігін тануға арналған алғашқы дүниетанымдық формасы болып табылады. Мифтік символдардың маңызы ерекше, себебі олар рухани құндылықтар мен дүниетанымдық ұғымдарды жеткізуші құрал ретінде қызмет етеді. Әрбір символ белгілі бір мән-мағынаны білдіреді және адамды ғаламның құпияларын тануға бағыттайды. Мирча Элиаде мифтік символдардың адамның рухани дамуына ықпал етіп, мәдени құндылықтарды сақтаудағы рөлін атап көрсетеді.

8. Діни дүниетаным табиғаттан тыс күштерге сену негізінде қалыптасып, мифологияның жалғасы ретінде дамыды.

2 ОНИМДЕРДІҢ МИФТІК ДҮНИЕТАНЫМДЫҚ КӨРІНІСІ ЖӘНЕ КОДТАЛУЫ

2.1 Мифокосмонимдер және мифоастронимдердің мәдени бірлігі

Қазақ халқы ерте кезден-ақ аспан жұлдыздарын бір-бірінен ажырата білген, әрі мифтік танымға сәйкес табынған. Аспан әлеміндегі жұлдыздар ғұлама Әл-Фарабидің «Ғылымдарды таптастыру», Абу-Райхан әл-Берунидің «Жұлдыздар жайлы ғылым» атты еңбектері көпке мәлім.

Қазақтың Күн, Ай, жұлдыздар жайындағы ұғымдарына үлкен мән берген А.И. Левшин, В.В. Радлов, Г.Н. Потанин, Ш. Уәлиханов, Ә.А. Диваев, Б.А.Куфтин секілді этнографтар-ғалымдар оларды жинақтап, жазып қалдырған. Олардың айтуынша, дүниежүзілік маңызы бар өте құнды халық қазынасы – космонимдер жайындағы ауыз және жазба әдебиет түрлерін жинастырып, жүйеге келтіріп, орнын тауып пайдалану – аса маңызды міндет.

Космологиялық түсініктер қазақтардың көшпелі өмірінің ажырамас бөлігі болғаны айдан анық. Бағзы заманда қазақ халқы жолдың уақытын жұлдыздарға қарап өлшегені баршамызға белгілі. Міне, сондықтан, космологиялық образдар – қазақ фольклорында ерекше қызмет атқарады. Космологиялық мифтердің шығу тегі түсінікті болғанымен, ондағы қаһармандардың қандай кейіпкерлерге жататыны көпті толғандырады. Оның үстіне, олар табиғи құбылыстар болғандықтан мифтік кейіпкерлер қатарына жатқызу дұрыс па деген сауал туындайды.

«Диуани лұғат-ит-түрік» энциклопедиялық еңбегін тұңғыш рет қазақша аударған, белгілі түркітанушы ғалым Асқар Егеубай: «Барша түрік әулетіндегі халықтардың қатарында қазақ елінің мәдениетіне, тіліне, өнеріне тікелей қатысты ұлы ескерткіштердің ішінде осы «Түрік тілдері», – деп тұжырым жасайды [70, б.9].

Түркі энциклопедисті М. Қашқаридың сөздігі – түркі халықтарының тілі мен әдебиеті, тарихы мен тағдыры, жағрафиясы мен мифологиясы, әдет-ғұрпы мен тұрмыс-салттарын, әлеуметтік-мәдени ортасын кеңінен зерделеген энциклопедиялық еңбек.

Махмұт Қашғаридың «Диуани лұғат ит-түрік» сөздігінде аспан әлемі мен жұлдыздар туралы деректер аз емес.

Арантуз – Таразы жұлдызының қосымша аталуы. Ай аттарының бірі де осылай аталады.

Мизан – Қарақұс жұлдызының қосымша аты.

Бақырсоқым – Мірріх (Марс) жұлдызының екінші аты. Қызарғанда мысқа ұқсайды.

Йәтігән – Жетіқарақшы жұлдызы.

Қарақуш йултуз – Шолпан.

Ерен – жұлдыз атауы. «Ерен түз» – Таразы (Мизан) жұлдызының атауы.

Лингвистикада аспан әлемі атаулары космонимдер және астронимдер болып екі түрлі аталып келеді. Н.В. Подольскаяның пайымдауынша, жұлдыз, планета, комета және астероидтар – астронимдер тобын, ал шоқжұлдыз, галактика, космостық кеңістік атаулары – космонимдер тобын құрайды [71, б.68].

Қазақ тіл ғылымында профессор Телқожа Жанұзақов осы қабаттаса қолданылып жүрген терминдерді біріздендіру керек деп, Ай, Күн, Жұлдыз аттары космонимдер деген терминмен, ал оларды зерттейтін тіл ғылымының ономастика бөлімінің саласын космонимика деп атау қалыптасқанын айтады [72, б.51].

В. Бондалетов: «Мы используем термины космоним, космонимия для обозначения наименований как, «точечных», так и пространственных объектов космоса, космонимика – наука об этих наименованиях [27, б.199], – деп тұжырымдайды.

Бұл бөлімде біз мифтік кодтардың ашу мақсатында космонимдердің мифтік танымын қарастырамыз.

Космонимдер – ғарыш кеңістігі, галактика, жұлдыздар шоғырының аттары. Астронимдер жеке, бір аспан денелері планета, комета, астероид, метеороидтардың атаулары.

Осыған сәйкес космонимдер мен астронимдерді космонимика мен астронимика зерттейді. Бұл терминге байланысты бірізділік жоқ. Ю.А.Карпенко, В.Д. Бондалетов, Т. Жанұзақов, Қ. Ароновтар космоним деп, ал М.Э. Рут астроним деп атауды жөн көреді.

Түркі тілдеріндегі космонимдерге арналған мақалалар 60-жылдардың соңынан бергі кезеңдерде жарық көре бастады. Атап айтқанда, В.И. Никонов, Ю. Немет, М.Н. Юхма және т.б. космонимдерді зерттеп, олардың аталу уәжін, лексика-семантикалық құрамын, қызметін анықтаған ғалымдар да баршылық. Мәселен, Ресей ғалымы А.В. Суперанская космонимдердің жалпы теориясын жазды, татар ғалымы Н.Х. Максютова түркі космонимдерін зерттеді. М.Ө.Исқақов «Халық календары» атты еңбегі космонимдердің шығу төркінін анықтаған. Ғалым Қ. Аронов қазақ тіліндегі аспан денелері атауларын жан-жақты зерттеп, кешенді зерттеу жүргізген.

Қ. Аронов жұлдыздар туралы былай дейді: «Халқымыздағы жұлдызшы, есепшілердің тәжірибесі бойынша, түнгі аспанда жұлдыздардың аз-көп көрінуі мен алдағы күннің ауа райы арасында байланыс бар. Егер түнгі аспан жүзінде жұлдыздар бұлыңғыр көрініп, мөлшер жағынан көзге аздау шалынса, онда келер күннің ауа райы бұзылады. Жауын-шашын немесе боран-бұрқасын болуы мүмкін. Керісінше, көк жүзінде жұлдыздар барынша жарқырап, жамырай көрінсе, егер қыс болса, ертеңгі күн ашық, аязды болады да, ал жаз керісінше қатты ыстық болуға тиіс [73].

Халқымыз жұлдыздардың тууын, қозғалуын, батуын бақылай отырып, түнгі уақытты біршама дәлдікпен ажырата алған. Күзеттегі жылқышы, қойшы,

түнгі жолаушы аққан жұлдыздардың көк жүзінде көбірек көрінуіне қарап, таңның жақындағанын шамалаған.

Ғалым Ж. Аймұхамбетова: «Миф зерттеушілерінің пікірі бойынша, миф таза түсінік күйінде кездесе бермейді. Қазақ фольклорындағы мифологизмнің көріністері дегенде, ең алдымен ертегілерді, аңыз, хикаяларды, сонан соң тұрмыс-салт жырларын, эпостарды, ырым-тыйымдарды еске алуға болады. Көне ертегілер мен алғашқы қауымдық мифтердің ара жігін ажырату қиын. Ертегілердің мифтік нанымдар негізінде туғанына зерттеушілердің көпшілігі күмән келтірмейді. Өйткені, көне ертегілер мен алғашқы дәуірдегі мифтер арасындағы оқиғалар желісі бір-бірімен үндесіп отырады. Әлемдік әдебиетке назар салсақ, мифологиялық ойлау сәуленеліп, сол арқылы фольклорлық туындыларға сіңісіп кеткенін көреміз» деп мифтердің көріністеріне баға береді [74].

Жалпы мифологияны кең ауқымда, макрокөзқараспен қарасақ, әлемдік мифологияның үш түрлі екенін көреміз.

Ай, Күн, жұлдыздар туралы мифтік түсініктер қай уақытта болса да бір мезгілде пайда болған, өйткені палеолиттің адамының да, барлық уақыттағыдай, өз тіршілігінде күндіз Күнді, түнде Ай мен жұлдыздарды бақылауға мүмкіндігі бар болған еді.

Академик С. Қасқабасов «Қазақ мифтерінің ішінде өте кең тарағаны – аспан әлемінің құрылысын түсіндіретін және жеке қасиеттерін баяндайтын мифтер. Айталық, Жетіқарақшы, Ай, Құс жолы, Кемпірқосақ туралы мифтер немесе космогониялық мифтер болып саналады» деп түйін жасайды [51, б.17].

А. Имширагич: «Миф, закодированный в созвездии, формирует реальную жизнь нати́ва, а планеты дополняют картину, давая конкретные решения и направления основного мифологического сюжета. При этом, вследствие планетарного воздействия, миф в реальности может закончиться и не так, как в своем традиционном варианте, и даже вызвать к жизни сюжет из другого мифа» [75, б.310].

Алайда қазақ мифтерінде жұлдыздардың адамға, я болмаса, керісінше адамдардың жұлдызға құбылуы мотивтері жиі кездесетіндіктен, біз мұндай мифтік кейіпкерлерге «космо-антропогендік» деп алдық. Бұл атауға қазақ фольклорында: Үркер, Үлпілдек, Ығай мен Сығай (Ағайындылар), Айсұлу мен Күнсұлу т.б. мысалға келтіруге болады.

Халықтық космонимдік атаулар деп, аспан әлеміндегі көзге құралсыз көрінетін ғарыш нысаны атауларын айтады. Аспан әлемі атаулары: Ай, Күн, Жұлдыз, Аспан – әлемге ортақ астрономиялық атаулар. Күн мен айдың қатарласуы – әлемдік мәдениетте кең таралған мотивтердің бірі. Бұл туралы С. Қондыбай: «Ес білгелі көріп келе жатқан түнгі аспанның шырақтары, олардың қозғалысы адамзат бақылауының, ой машығының, тәжірибе жинақтауының қайнар көзі болған аспан, ең алдымен түнгі аспан – адамзат танымының әліппесі мен зертханасы іспетті», – дейді [42, б.275].

«Қазақ мифтерінде «Ай – ару мен күн – күйеу» атты миф бар. Шындығында, Ай – ару мен Күн – күйеу, Көк аспанда ғашық-машықтар еді.

Олар ұдайы қараңғылықты қуғындауменен айналысып, біреуі күндіз, біреуі түнде көшіп-қонып, өмірбақи өріс-қоныстары айқаспағандықтан, бір-біріне қосыла алмаған екен. Олар көк түсін кезіп, қанша іздесе де кездесе алмайды. Олар осы ауыр халіне қайғырғанда, аспанды қара бұлт қаптайды, кей кездерде қабақтарынан қар борады. Сағыныштан саулаған жастары жаңбыр болып жауады. Кейде құсалықтан тұтанған күйін, отты жүздерін жалын болып шарпиды, бұл сәттерде, күннің көзі, айдың жүзі тұтылады [76, б.23].

Мұсылмандық әлемде *Ай* діни таңбаға айналған. Бұл жерде ескертетін бір жайт бар. *Ай* символикасы мәдени гомогендік дәстүрмен тығыз байланысты. Ол аруақтар дүниесімен жалғастыратын белгі болып табылады. Мұсылман зираттарына *Ай* белігісін қою ұрпақтар, дәстүрлер сабақтастығын көрсетеді.

Жоғарыда атап көрсеткеніміздей, ай әдемілік пен сұлулықтың белгісі болып табылады. Айсұлу, Айбарша, Ай-Таңсық, Айшат т.б. антропонимдері ежелден қойылып келеді. Сондай-ақ қазақ эпосында сұлулық, нәзіктік ай жұлдызымен теңестіріледі: «Туған айдай толықсып, бұралып кете барады» («Қыз Жібек» жыры), «Жалғыз қызы Гүлбаршын – он бесте толған ай еді» («Алпамыс батыр» жыры), «Жақсы Ай – Күндей, жарығы әлемге бірдей» деген мақал да кездеседі.

«Ай көрдім, аман көрдім» деген тұрақты сөз тіркесінде көрініс тапқан «айға тәу ету» ғұрпы осы аспан денесіне байланысты ежелгі наным-сенімдер және осыған байланысты атқарылатын ғұрыптар іспеттес.

Ғұрыптың мәні «әулетім оттай қаулап өсе берсін, пәле-жаладан аман болайық» дегенді білдіреді. Сондай-ақ, *Айға* қарап тілек тілеп, бет сипайды:

Ай көрдім, аман көрдім,

Бұрынғыдай заман көрдім,

Жаңа *Айда* жарылқа,

Ескі *Айда* есірке!

Тірілерге жиған бер,

Өлілерге иман бер,

Аллаһу акбар! – деп *Айға* қарап, арман-аңсарының орындалуын тілейді.

«Айға сәлем беру» ғұрпы туралы Ш. Уәлиханов еңбегінде: «Ертеде қазақтар жаңа туған Айға тізерлеп отырып, үш рет еңкейіп мінежат етеді. Жаздыгүні болса, сол тізе бүккен жерінің шөбін жұлып, отқа тастайды», – деп жазады [77, б.26].

Жаңа ай туғанда:

«Туған айдай қылып жарылқа,

Шыққан күндей қылып жарылқа.

Басты аман, бауырды бүтін қыл,

Отыңа оралтпа, суыңа сүрінтпе» деп тілек тілейді.

Космологиялық түсініктер қазақтардың көшпелі өмірінің ажырамас бөлігі болғаны айдан анық. Бағзы заманда қазақ халқы жолдың уақытын жұлдыздарға қарап өлшегені баршамызға белгілі. Міне, сондықтан, космологиялық образдар – қазақ фольклорында ереше қызмет атқарады. Мифолог Серікбол Қондыбай «Ай соңғы 7-8 мың жыл ішінде мынадай келбеттенуді басынан өткізді дейді:

1. Ай – мүйізді тағы жануар (бұғы, бөкен, марал т.б.) кейпінде (палеолит бойына, неолиттің басында);

2. Ай – мүйізді сиыр (бұқа) кейпінде (б.з.д. 8-6 мыңжылдықтар және кейінірек);

3. Ай мүйізді жылан (айдаһар, бүке) кейпінде (б.з.д. 5-3 мыңжылдықтар және кейінірек), сондай-ақ адам кейпінде де кескінделудің пайда болуы;

4. Ай мүйізді тұлпар кейпінде (б.з.д. 3-2 мыңжылдықтар, кейінірек);

5. Ай адам (кемпір, қыз т.б.) кейпінде, бұл кейінгі мифтік тұрпайылану немесе мифсіздену заманында болған жәйт [42, б.268].

С. Қондыбайдың зерттеуі бойынша, *Күн* – көшпелілердің түркі тілді, иран немесе моңғол тілді халықтардың басты Тәңірі саналған. Егер иран тілді делініп жүрген сақ-скифтер мен массагеттер, сондай-ақ сармат-аландардың мифологиясындағы *Күннің* мифологиялық мәні біршама зерттелсе, ғұндар мен түркілердің осындай сенімі алдын ала қойылған тар стандарттарға сай, «оларда мұндай жоқ» деген желеумен зерттелінбеді десе де болады [42, б.418].

Серікбол Қондыбай қазақ тіліндегі «күн көру», «күндеу», «күншіл», «күнелту», т.б. сөздердің тууына ықпал еткен мифтік түсініктерді талдайды.

Мысалы, «күн жауды», «күн күркіреді» деген тіркестердегі «жауды», «күркіреді» деген етістіктердің күнге емес, жауын-шашынға жаңбыр жауды және найзағай мен бұлтқа күркіреу қатысты екен дейді, бірақ олардың қызметі күнге берілген, яғни Күн универсал мифтік қызмет атқарып тұр. Бұл да арғықазақтарда Күн осы күнгі ғылыми әдебиетте айтылып жүрген Тәңір мен Ұмайдан да маңызды мифологиялық образ болғандығын көрсетеді деп түйіндейді.

«Күн туды» тіркесінде «Күннің аспанда жаралатыны туралы» ежелгі түсінік жатыр. Белгілі түрколог В.А. Гордлевский мынадай дерек келтіреді: «Некогда солнце было красавицей девушкой, на которую все засматривались. Солнцу наскучило в конце концов видеть вокруг себя надоедливых ухаживателей, и оно, рассердившись, стало слепить глаза» [78, б.69].

Түркі халықтарында Ай мен Күннің бір-бірін кезек ауыстырып тұруына орай көптеген мифтер пайда болған. Солардың бірі қазақ, ұйғыр, ноғай, өзбек, қырғыз халықтарының мифтерінде кездеседі. Күн мен Ай – сұлулығы бір-бірімен таласқан екі қыз екен. Ай Күннен көріктірек болса керек, онысын қызғанған Күн қыздың бетін тырнап алады. Ай бетінде тыртық дақ содан қалған деседі: Ай мен күндей сұлу, Ай мен Күндей егіз, Ай мен күндей нұры бар, Ай мен Күндей толықсыту.

Күн астрониміне қатысты бірліктер мен теңеулер профессор Т.Қоңыровтың сөздігінде: Күндей көз, Күндей жүз, Күндей жар, Күндей түс, Күндей балку, Күндей жану, Күндей желпу, Күндей еріту, Күндей нұрлы, Күндей қауын, Күндей көрік т.б. [79].

Ата-бабаларымыз жұлдызды аспанның құпиясын өздерінше танып, аспан шырақтарына атты тегіннен тегін бере салмаған, ат қойып айдар таққан.

Академик В.А. Гордлевскийдің түркі антропонимдер жүйесінің түркі қабатын мұсылмандыққа дейінгі деп анықтауы көптеген түркі тілдері бойынша

антропонимист ғалымдардың пікірлерінде қолдау тауып жалғасты. Нақты айтқанда, осы зерттеулердің нәтижесінде танымдық, мифотанымдық сипаттама космонимдік аттардың т.б. негізі осы қабатқа тән деп санайды [78, б.131].

Жетіқарақшы – аспанның солтүстік жартышарындағы ірі шоқжұлдыз. Қазақ арасында бұл жұлдыздың Алтынқазық, Жалғызқазық деген атаулары да кездеседі.

Күндіз малын бағып, түнде оны күзеткен қазақ халқы аспандағы әр жұлдыздың туар, батар мезгілін, оның қозғалу жолдарын, көктегі орналасу орнын жақсы білген. Жетіқарақшы мен Темірқазық жұлдызының қозғалуы мифте дәл және шебер баяндалған.

Жетіқарақшы жұлдызының мифтік сюжеті:

«Жетіқарақшы ел арасында ұры, баукеспе болған, оларды халық соңынан түсіп қуғаннан кейін, жеті ұры аспанға жұлдыз болып кеткен. Алдыңғы төртеуі – көшбасшылары, кейінгі үшеуі – құйыршықтары. Ең ішіндегі жарқырап тұрғаны – қарақшылардың бастығы, ал көмескіленіп тұрғаны – тұтқында отырған Үркердің қызының аты Үлпілдек екен. Түнімен «ұйықтамай» басқаларға озбырлық көрсетіп, таң ата өздерінің істеген істеріне өкініп, қайғырады да, аспан әлемінен жоғалып кетеді».

«Қазақ мифтері мен ертегі-аңыздарында кездесетін белгілі шоқжұлдыз Жетіқарақшы немесе Аспан қайығы деп аталады. Оның үстіне осы Жетіқарақшының әрқайсысы өзінің арғымағымен темір қазыққа байланған. Қазақтар ерекше түйсікпен Темірқазық деп атаған осы жарық жұлдызды аспан әлеміндегі басқа жұлдыздар мен шоқжұлдыздар айналып жүреді.

Әрбір ірі аспан нысанының қазақы баламасы бар. Бұл Темірқазықпен Аспан қайығы ғана емес, сонымен қатар Үркер, Қызылжұлдыз (Марс), Шолпан, Босаға, Үш арқар таразы, Қамбар, Қарақұрт, Сүмбіле және басқалары [80, б.200].

Жетіқарақшыны Г.Н. Потанин «жеті қарақшы немесе жеті ұры» деген атауы кейіннен пайда болғанын айтады. Оның пікірінше, шоқжұлдыздың бұл атауы тілде «жеті» сөзі болмаған уақытта, яғни тым көне заманда-ақ пайда болған. Ал тілдегі «жеті» сөзі ежелгі адам баласының осы шоқжұлдызды бақылауы нәтижесінде шыққан. Сондықтан да ол қазақ тіліндегі Жетіқарақшы атауының шығу төркінін жұртқа мәлім мағынасынан емес, басқа жақтан іздеу керектігін айтады [81, б.117].

Жетіқарақшы жұлдызы жерде мекен етіп, кейін өлген 7 қарақшының рухынан пайда болған жұлдыз. Жетіқарақшы жұлдызының алтауы – ұрылар да, ең кішкенесі – алтауының ортасында тұратын патша әйел.

«Жетіқарақшы бара жатқанның балтасын, келе жатқанның кетпенін ұрлаған баукеспе ұры болыпты. Халық болып соңына түскен соң қылмысы басынан асқан жеті ұры жеткізбей аспанға қашып шыққан. Бастаған алдыңғы төртеуі, ана артындағы үшеуі ерер-ермес болып жүрген олардың құйыршығы. Ана екі бүйірдегі екі жарық жұлдыз екі батыр. Сонау көрінген қатар екі жұлдыз Ақбозат пен Көкбозат батырлардың аттары. Олар Темірқазыққа арқандаулы. Шұбартылған арқаны да әне көрініп тұр. Аттар Темірқазықты айнала оттайды.

Оларды аңдыған жеті ұры да түнімен төңіректеп, айналып жүреді. Ұрылар қайтсе де осы аттарды түсіріп алмақшы. Сақ күзетші алдындағысынан көз жазбайды. Сөйтіп жүргенде таң атады. Таң атысымен Жетіқарақшы көзден тайып, тасаланады» [82, б.15].

Байқап отырғанымыздай, космонимдер концептісінің өзіндік таным түсінігі, мифологиялық сипаты мен ерекшелігі бар. Осының бәрі әлем бейнесінің тілдегі көрінісі ретінде когнитивтік аспектіде зерттелуі тиіс тілдік деректер деп пайымдаймыз.

Түркі тілдеріндегі астрономиялық терминдер мен сөздер әр дәуірде пайда болып, кезінде кітап немесе сөздіктерде беріліп отырған. Бұның бәрі де соңғы жылы басылып шыққан көне түркі сөздігінде қамтылған.

Астрономиялық лексика метафоралардан ежелгі ойлау ерекшеліктерінің іздерін көруге болады. Осылайша қарастырылған тілдік деректерде «көне ататектің» ізі, ежелгі адамның табиғатқа, қоршаған дүниеге деген айрықша көзқарасы көрініс береді. Мысалы, орыс космонимдеріне аңыздық бейнеге негізделген бірнеше қазақ космонимдер сәйкес келеді.

Есекқырған /Юпитер іңірде де, түн ортасында да, таң алдында да тууы мүмкін. Ол да – Шолпан секілді жарық жұлдыз. Бұл ұқсастықтар аңыз бойынша Есекқырған космонимінің шығуына әкеп соққан: ертедегі ортаазиялық саудагерлер қателесіп, Юпитер көрінгенде, «Шолпан туды» деп асығып, жүктерін есектері мен түйелеріне қомдап артып, жүріп кетеді. Тынығып үлгірмеген көліктер тез болдырады, бірақ көпке дейін таң атпайды Өйткені керуеншілердің көрген жарық жұлдызы Шолпан емес, түн ортасы болмай туған Юпитер екен. Ақыры оты мен суы жоқ шөл далада, түйелер шыдайды да, есектер тып-тыйпыл болып қырылып қалады. Аңыз бойынша «Есекқырған» атауы осыдан шыққан.

Серікбол Қондыбай Есекқырған атауының шығуының шынайы нұсқасы «Эсеге қыран» немесе «Ескі қыран» болуы тиіс деп ойлайды. Бұл атау «әке (аға, ескі) жұлдыз» немесе «жұлдыздың әкесі» дегенді білдіруі мүмкін деп есекпен байланысты этимологияға шүбәланады [42, б.521].

Есекқырған космонимін ақшыл-сары түсіне байланысты халық арасында «Сарыжұлдыз» деп те атайды. Ол өзі әдемі, шақырайып тұрады, Аймен таласады. Өзі бір орында тұрмайды, қыдырма жұлдыз – оған сенген жолаушыны ол адастырып кетеді.

Есекқырған – көк жүзінде әр кез, әр тұстан көрінетін сары түсті қыдырма жұлдыз. Есекқырған Сарыжұлдыз деп те аталды. «Сарыжұлдыз көкке шапшыса, суық күшейеді» деген ырым бар, ол биік көтерілген кезді айтады. Олар, біріншіден, «шоғырланып жүрмейді», екіншіден, көк күмбезінде әр тұстан бір көрінеді, түсі де құбылмалы болады, кейде туып, кейде батып көк жүзінен көрінбей кетеді. Сондықтан оларды есепшілер «Қыдырма жұлдыздар» деп атаған. Сөйтіп, аспан шырақтарының ішінен Шолпан, Есекқырған, Қызылжұлдыз (Марс) тәрізді ерекше жұлдыздардың болатынын анықтаған.

Есекқырған көккүмбезінде әр тұстан көрініп, ілгерінді-кейінді «қыдырып», әсіресе қыс мезгіліндегі кеш қараңғысында батыс көкжиектен шапшып туады

да өрлей береді. Есекқырғанның бұндай кезін малшы қауым онша ұната қоймайды, өйткені Сарыжұлдыз Есекқырған «өрлеген сайын күн суық, ал құлдилаған сайын» күн қабағы оңалады деп білген. Есекқырған төменде «жүрсе» қыс жайлы өтеді деп болжайды.

Есекқырғанның ел аузында «Сарыжұлдыз» аталуы оның түсіне байланысты екені белгілі. Ол шығыстан таң біліне жарқырап туғанда жарығы жағынан Шолпанмен таласа алады. Сарыжұлдыздың ел аузында Есекқырған аталуы жөнінде әр нұсқада айтылып жүрген аңыздар бар.

Ғалым Қ. Ғабитханұлы «Елдің Есекқырған дейтіні – Юпитер планетасы. Мұны Жарықжұлдыз, Сарыжұлдыз деп те атайды. Сарыжұлдыз дейтініміз Есекқырған. Шынында Юпитердің ақшыл-сары түсі көзге ә дегеннен жарқырап түседі де, осы белгісі бойынша ол елдің бәріне әйгілі деп түсіндіреді [83].

Есекқырғанның «Шолпан» деп аталуы.

«Қазақ тілінің лингвомәдени сөздігінде:

I тілдік код. Беймезгіл у да шу, дүркірей жөнелу мағынасында айтылады.

II мәдени код. Түн ортасы ауа шығыс жақтан туатын жарық жұлдыз Есекқырғанды Шолпан деп ерте көшкен керуен барлық көлігін – есегін қырып алыпты-мыс. Содан ол жұлдыздың аты ескі аңыз бойынша Есекқырған аталыпты [84, б.92].

Бұл мифокосмонимдерді арнайы зерттеген ғалым Қ. Ғабитханұлы өзінің зерттеуінде мынадай аңызды келтіреді: «Солтүстік аспандағы ұйысқан Жетіқарақшы, Топ жұлдызы, Темірқазыққа арқандалған Ақбозат пен Көкбозатты ұрлап мінбекші, бұлар күндізгі кезде ұрлық істеп, түнде сол қылмысын мойындаған, жеті жұлдызға айналып кеткен» [83, б.125].

Шығыс астрономиясында бұл жұлдыздардың атауы – Фархад және әл-Фархад. Қазақ аңыздары бойынша осы екі жұлдызды Жетіқарақшы ұрлағысы келеді, бірақ оларды Күзетші жұлдызы күзетіп тұрады.

«Қазақ тілінің лингвомәдени сөздігінде» былай делінеді: «Дәстүрлі этноастрономияда айтылатын көк жүзіндегі Темірқазықты айналып жүретін екі жарық жұлдыз. Қазақтың мифологиялық танымында осы екі жұлдыз Темірқазыққа арқандалған екі атқа баланады: оның ақшылдауы Ақбозат, көкшілдеуі Көкбозат аталады. Қазақтар ертеде Ақбозатты Темірқазықпен бірге бағыт-бағдар үшін жиі пайдаланған. Қазақ арасында сақталған мифтерде Жетіқарақшы Ақбозат пен Көкбозатты ұстаған күні ақырзаман болады-мыс [84, б.96].

Үркер – күншығыстан таң біліне көкке шығып, күнбатыстан жерге түсетін, халықтың байырғы түсінігінде күнтізбе ретінде қолданатын жұлдыздың бірі. Қазақ есепшілері қырық күн шілденің басталғанын Үркерге қарап біледі. Өйткені мамырдың 10-12-лерінде Үркер жерге түседі де, содан 40 күн жерде жатып, маусымның 20-22-лерінде таң ата шығыс жақтан азғана уақыт көрінеді де таң жарығымен бүркемеленіп қалады. Түнде жүрген жолаушы жүрер жолын да, уақытын да Темірқазыққа не Үркерге қарап айырады. Темірқазық – орнынан жылжымайтын жұлдыз, ал Үркер аспан бойында жылжып жүреді.

Академик С. Мұқанов: «Күні-түні далада жүретін көшпелі ел, бақташылар, аңшылар аспан әлеміне зер сала бақылап, ондағы әрбір көрініске ерекше мән береді. Жұлдызға қарап бағыт-бағдар ажырату әдеті малшылардың күнделікті тіршілігінде әлі күнге дейін сақталған» [85, б.39], – деген пайым жасайды.

Үркер туралы Профессор Н. Уәли өз мақаласында жан-жақты концепт түрінде талдап берген [18, б.41].

Аспан шырағының бұл көрінуін есепшілер Үркердің көкке шығуы дейді. Осы кез күннің ең ұзарған, түннің ең қысқарған мезгілі. Бұл кезде кірген 40 күн шілде тамыз айының 2-4-інде шығады. Сөйтіп, Үркер көк жүзінде маусымның аяғында шығыстан таң қараңғысында, түн ортасында, түн ортасына жетпей көрінеді. Қыркүйек айының соңына қарай түстік шығыстан қас қарая көрінеді де, бір топ жұлдызды – Үш Арқар – Таразы, Сүмбілені бастап, батысқа шеру тартқан қыстық сапары басталады. Үркердің тоқ басы батысқа қарап тұрады.

Көк жүзінде Үркер бастап қиғаштай туған Үш Арқар – Таразы, Сүмбілені көрген есепшілер жұлдыздар тіркесіпті дейді. Көк жүзіне көз жіберген адам қырдан қиғаштай асып бара жатқан түйелі көштің елесін көргендей болады. Осы кезде Үркерді қараөлеңге қосқан өлеңшілер:

Көп жұлдыздың ағасы Үркер деген,
Түйені сәнді көшке тіркер деген.
Сұлуды аш белінен ұстап тұрып,
Бетіне бес қалампыр бүркер, – деген.

Осылайша халық тілінде «Үркер – жұлдыз ағасы» аталып кеткен. Содан бірінің соңынан бірі тіркескен түйелі көшке ұқсаған жұлдыздар наурыз айының аяғына таман батыс көкжиекте бір түзудің бойына келіп қатар түзейді. Есепшілер бұл көріністі «жұлдыздар қатар түзепті», «жұлдыздар теңесіпті», «күн мен түн теңескен» екен дейді. Есепшілер күн мен түннің теңелгенін осы үш жұлдыздың қатар түзегенінен байқайды.

Сонымен, қыркүйектің аяғында бір топ жұлдызды бастаған Үркердің батысқа тартқан шеруі мамырдың 10-12-лерінде аяқталып, Үркер жерге түседі. Бұл – тоғыс есебі бойынша ескі жылдың аяқталғанын, сондай-ақ, В.В. Радлов, М. Ысқақов, Х. Әбішев т.б. ғалымдардың деректерінде айтылғандай, Жаңа жылдың басталғанын білдіреді.

Есепшілер Үркердің шығыстан батысқа тартқан «қысқы шеруін» Үркерлі айдың бәрі қыс деп малшы, егінші қауымды сақтандырып отырады. Үркер төбеден ауып, батысқа қарай жамбастаса, байланған күйек алынады дейді. Яғни Үркер көтеріліп, қошқар тұмсығын жоғары көтергенде маусым шыға байланған күйек 90 күн шамасы өткен соң, қазан шыға Үркер шығыстан көз байлана көрінген кезде шешіледі. Бұл кезде қошқардан қашқан қой наурыздың аяғына таман жаппай қоздай бастайды. Бұл шақты күйек алу, ал қозыны күйек қозы дейді.

Үркер жерге түспей жер қызбайды; Үркер жерге түскенде қой қырқылады; Үркер туса сорпа ас болады; Үркер туса қозы піседі; Үркер көтерілгенде шөп те көтеріледі; Үркер көтерілгенде бидай бас тартады, Үркер көтерілгенде қошқар басын көтереді, яғни «қошқарға күйек байланатын кез болады» деген мағынаны

білдіреді. Осылайша есепшілер шаруашылық ұйымдастыруда уақыт жағынан Үркерді межеге алып, оның тууын, көтерілуін шығыстан, батыстан, қақ төбеден көрінуін бағдар тұтқан.

Мұндай заңдылықты Үркер, Үшарқар сияқты жұлдыздар туралы мифтерден де көруге болады. Ел ішінде тәуліктің түнгі шақтарын түн қатқан жолаушы мен жылқышылар Үркер арқылы біліп отырған.

«Үркер әуелде жетеу екен, одан бөлініп шыққан Сұлусарыны, кейде Үркердің үлпек сарысы деп те айтылады, Жетіқарақшы ұрламақ болып қуып жүреді екен делінеді [18, б.47].

Аспан шырағының көрінуін есепшілер Үркердің көкке шығуы дейді. Осы кез күннің ең ұзарған, түннің ең қысқарған мезгілі. Бұл кезде кірген 40 күн шілде тамыз айының 2-4-інде шығады. Сөйтіп, Үркер көк жүзінде маусымның аяғында шығыстан таң қараңғысында, түн ортасында, түн ортасына жетпей көрінеді. Қыркүйек айының соңына қарай түстік шығыстан қас қарая көрінеді де, бір топ жұлдызды – Үш Арқар – Таразы, Сүмбілені бастап, батысқа шеру тартқан қыстық сапары басталады. Үркердің тоқ басы батысқа қарап тұрады.

С.М. Толстая атап өткендей, мәдени кодтардың маңызды қасиеті қайталауда, атап айтқанда бастапқыда өзінің «кодқа дейінгі» мағынасы болады, кейіннен код басқа нысандар мен объектілерді белгілеу үшін екінші рет қолданылады [86, б.336].

Айсыз, ашық, түнгі аспанда айқын көрінетін солтүстіктен оңтүстікке созылған ақ жолақ (құс жолы) аспандағы елдің жазда солтүстіктегі салқын жайлауларына, ал қысқа қарсы оңтүстіктегі қыстауларына қарай көшетін «көш жолы» деп түсіндірілген [87, б.316].

Құс жолы қыпшақ тілінде «құс йолы», башқұрт тілінде «қош йули», мордва тілінде «тырна жолы», кейін «сабан жолы», «сабаншының жолы» деп де айтылады. Оның себебі ұрылар сабанды ұрлағанда, ол жол бойы шашылып қалады. Осы мотив басқа да тілдерде тілдік көрініс тапқан. Мысалы, қырғызша «сабаншы йолы», өзбекше «омон йоли» түрікше «саман ұрысы», «саман йоли», парсыша келкешан «саман тасушы», «хажылар жолы» деп атаған. Ал татар, башқұрт, чуваш тілдерінде бұл космоним «жабайы қаздардың жолы» деп айтылады.

«Орыстың кейбір говорларында, түркілердің ықпалымен бұл космоним «гусинная дорога» делінеді. Арабтарда құс жолын «умму нәджиум», яғни «жұлдыздардың анасы» деп атаса, түркімендер «ақ маяның жолы» немесе «ақ маяның сүті» деп атаған. Бұл атауды грек тіліндегі галаксиос «сүтті шеңбер» немесе ағылшын тіліндегі «milky way» яғни «сүт жолы» дегендермен салыстыруға болады» [88, б.316].

Құс жолы / Сүт жолы – Күн жүйесі мен көптеген жұлдыздарды қамтитын алып спиралді галактика. Оның құрамында шамамен екі жүз миллиард жұлдыз, сондай-ақ жұлдыз шоғыры мен топтары, газ бен тұмандықтар, сондай-ақ жұлдызаралық кеңістікке шашылған жеке атомдар мен шағын түйіршіктер бар. Құс жолы – кең және ақшыл жолақ тәрізді көрінетін, сансыз жұлдыз шоғыры мен құрылымдардан тұратын галактика.

Құс жолы әзірбайжандарда «Сүт жолы» деп аталады. Ал сахаларда Құс жолы – «Халлаан сиигэ», яғни «Аспан тігісі» деп қолданылады [88, б.320].

Тарихшы Әнес Сарай: Төбемізде ағараңдаған «Құс жолының» ұзына бойы шындыққа бергісіз аңызға да, қат-қабат шынайы шындыққа тұнып тұр. Ол жалғыз құсқа ғана емес, аяқты малдарына жайлы қоныс іздеген көшпенді жұртқа да айнымас серік. Оны «Аспан жолы» деп атаса да болғандай» дейді. [89, б.5].

С.В. Яковлева «Например, народные названия Млечного пути передают специфику его формы, цвета и направления, т.е. при их выборе использовались наименования предметов или сущностей, которые имели вытянутую форму (дорога, путь, река, улица, лыжня, полоса, пояс, луч, коромысло), а также белый, молочный или серебряный цвет. Кроме того, в некоторых наименованиях прослеживаются также указания определенного направления [13, б.405].

Бұдан көретініміз, Құс жолы жұлдызы мәдени кодында «жол, соқпақ, өзен, көше, шаңғы, жолақ, белдеу, сәуле» сияқты бағытты білдіретін мәдени кодының семантикасы айқын.

Солтүстіктен оңтүстікке созылған аспан белдеуі тәрізді ақ жолақ жұлдыз шоғырын, яғни Құс жолын әлем халықтары әртүрлі атаған. Осы жолақты қазақ, қырғыз, түрікмендер – «Құс жолы», татар, чуваштар – «Дала қаздарының жолы» деп атаған [90].

Мәселен, башқұрт аңызында: «Үлкен тырналар күн бұлттанған дауылда балапандары адаспау үшін соңына қауырсынын тастап отырған. Сол құс жолы жұлдызына айналған». Түріктер, өзбектер «Сабан жолы» деп атайды. Тіпті оңтүстіктегі кейбір қазақ аудандары да осылай атайды [91, б.103].

Расында, өңірлік ерекшелікке сай оны атау себебін түсіндіру қазақтар арасында әртүрлі екендігі бізге зерттеу барысында белгілі болды. Мысалы, Маңғыстау қазақтары «Құс жолы – құстардың Мекке жаққа баратын жолы» деп те елестеткен [92].

«Көктемде ұшып келіп, күз түссе жылы жаққа қайтатын жыл құстарын ылғи алдын бастап, қарқара тартып ұшып отыратын Қызылқан атты бір құс болыпты. Қызылқан өзінің соңындағы мың сан құсты небір қанат талар шөлден, топшы талар белден өткеріп, оты-суы мол өлкеге бастап келіп ұшып келеді екен. Бірде моншақтай тізіліп, жылы жақты сағалап келе жатқан қалың құс боранға ұрынып, жолда шығынға ұшырапты. Сонда соңынан ерген ұяластарының ауыр халіне күйзелген Қызылқан мұңын шағып, Тәңірге барады. Тәңірі Қызылқанның шағымын тыңдап болып: «Е-е, тұз табиғатпен тілдес етпей болмайды екен. Жарайды, мен сендерге адаспай ұшу үшін аспаннан жол салып берейін!» – деп, көк жүзіне ақ белдеу жол салып береді. Аспандағы ақ белдеу құс жолының пайда болу себебі содан болса керек [76, 97].

Қазақта кездесетін бір сюжетте Құс жолы ай анасының аспанға шығып, қызын іздегенде аққан сүті деп есептеледі [92, б.3].

Қазақ арасында кейде айтылатын көк қақпасы немесе көк қабызы туралы ұғым бар болғанымен, ол нақты астрономиялық атауға айналмаған. Тіпті сол көк қабызының мәні туралы түсінік те бұлдыр.

Ал татар, сахаларда Г.У. Эргис: «Көк қапұсы /қақпасы ашылғанын тек қана бақытты жандар көре алады, сол кезде тілеген тілек қабыл болады» деген ұғым барын айтады.

Сахалар көк қақпасы ашылғанда былайша тілек тілеген: «Көмүс быһаахты биэрээрий, көмүс кыптыыйда биэрээрий!» [88, б.136]. Мұның мағынасы: «Күміс пышақты бере гөр, күміс қайшыны бере гөр!», яғни «ұл мен қыз бере гөр!» деген ақ тілек. Демек, аспанның тігісі, көк қабызы бар, ол әлем алғаш жаралғанда жабылған немесе жамалып-тігілген, ол ерекше жағдайда ашылады деген ұғым ерте кезде көшпелі халықтарда болған.

Құс жолы – Оңтүстік селкуп, нанай, чукча және коряктардың мифологиялық дәстүрінде кездесетін өзен. Оңтүстік селкуптар Құс жолы – бұл аспаннан ағып, содан кейін жерге түсіп, Обьға айналатын, әлемді осылай байланыстыратын тас өзен деп санайды. Нанайлықтар Құс жолын Амурдың шағылысуы деп атайды, коряктар – құмды өзен, бұлтты өзен немесе сазды өзен, ал чукчалар құмды өзен деп те аталатын Құс жолы батысқа қарай ағып, көптеген аралдарға ие деп түсінеді. Басқа халықтар түсінігінде, селькуп, нанай, чукча, коряктар Құс жолын Амурдың шағылысуы, құмды өзен, бұлтты өзен немесе сазды өзен деп атайды.

Аспанның қақ ортасында оттай маздап нұр шашып жанып, қозғалмай тұрған жарық жұлдызды «Темірқазық» деп атайды. Жетіқарақшы бір тәулікте Темірқазықты бір айналып шығады. Оның іңірдегі, түн ортасындағы, таң алдындағы орны жыл мезгілдеріне қарай әр қилы. Сондықтан қазақтар оны баяғыдан-ақ «аспан сағаты» деп те атаған. Аңыз бойынша Темірқазық Тәңірінің құдіретімен аспанға қағылған ат байлайтын алтын қазық болып, ол дүниенің кіндігі есептеледі. Оған Ақбозат пен Көкбозат арқандаулы тұрады, олар түнімен Темірқазықты айнала оттап жүреді. Ал шөміш пішінді Жетіқарақшы болса олардың соңынан аңдиды да жүреді [92, б.4].

Жетіқарақшы мен Үлпілдек жайында аңыз халық арасынан кең тараған. Үркердің қызы Үлпілдекті жар қыламын деген қырық қарақшының қолбасшысы Қыранқыра Жетіқарақшыны бастап, жортуылға аттанған. Сұлусары атқа мінген Үлпілдекті қуып жететін жүйрік іздеген олар аспанның солтүстігін қоныстаған Ақбозат пен Көкбозат деген Ығай-Сығай деген қос батырдың сәйгүліктеріне көздері түскен. Темірқазыққа арқандаулы тұрған қос жүйрікті ұрылар қайтсе де түсіріп алмақшы. Діншілер аспан жайындағы аңыздардың кейбіреулеріне мистикалық түсінік беріп, Ақбозат пен Көкбозатты Жетіқарақшы ұстаған күні «ақыр заман» болады-мыс деп шатпақтайды [76, б.18].

Тұлқатын – Шолпан жұлдызының атауы. Шолпан жұлдызының «Тұлқатын» деп аталуының себебі, қыс мезгілдерінде аяздағы шатынаған жұлдызды көргенде долы әйелдің көзі еске түседі. Суықпен қас-қабатталған

жұлдыз елге ұнамайды. Демек, сол мезетте Шолпан жұлдызы, яғни «Тұлқатын долданып шықты» дейді.

Қамбар жұлдызы Айдың жолында болғандықтан ай сайын Аймен тоғысып тұрады. Әуелі Ай Қамбардың мұртына тоғысады, екінші күні ауыз омыртқасына, одан соң өтіне тоғысады, одан кейін құйрығына кетеді. «Білмегенге білдіремін, егер біле тұра жүрсе, бүлдіремін» деген екен Қамбар [76, б.33].

«Атап айтқанда, миф – әрбір халықтың ойлау мәдениеті. Қазақ ойының жүйріктігін, оның ойлау мәдениетінің биіктігін бір ғана космогониялық мифтердің дүниенің, ғаламның, адамның жаралуы туралы дәлелдейтіні ақиқат. Ұлы даланы мекендеген халықтың дүниетанымын мифологиялық сана қалыптастырған» [93, б.45].

«Космогониялық мифтер деп аталатын мұндай әңгімелердің түп-тамыры бізді қоршаған дүниеқашан, қалай жаратылды, жаратқан кім?.. деген күрделі сауалдарға жауап іздеумен байланысты [55, б.303].

Осылайша, космонимдерді мәдени де мифтік де кодтардың бірлігі ретінде қарастыруға болады. Сонымен қатар, белгілі бір космонимді таңдауға себеп болған ақпарат ежелгі адам үшін өте түсінікті және айқын болды. Себебі қазіргі адамдар үшін бұл жабық және түсініксіз, өйткені ол уақыт өте келе жойылып, ұмытылған.

2.2 Мифотопонимдердің мифтік кеңістіктегі көрінісі

Жер бетіндегі атаулар тек топоним деп аталып қоймайды, әр жер-судың ішкі формасында мифтік сипат болғандықтан, мифотопоним аталады.

Топонимиядағы лингвистикадан тыс, экстралингвистикалық факторлар қоршаған ортаның айналық көрінісі арқылы ғана емес, сонымен қатар адамның санасы, оның түсініктері рухани байлығы арқылы да іске асады. Осы тұрғыдан қарастырғанда, әрбір топонимиялық жүйе әлем бейнесінің тілдік фрагменті түріндегі топонимиялық әлем бейнесін, болмысын көрсетеді.

Белгілі бір ұлттық топонимиканың белгілі бір бірліктерін лингвистикалық талдауға кіріспес бұрын, оның жеке семантикалық өрістерін және оған бағынатын микроөрістердің иерархиялық қатынастарын анықтау қажет. Топонимиконның стандартты сипаттамасымен анықтамалық нүкте ретінде әдетте ресми түрде қабылданған топоним формалары алынады.

Алайда, топонимдердің кодталған формалары органикалық түрде сөйлеудің төменгі стильдерінде және диалектілік формаларда болатын географиялық атаулар жүйесімен байланысты болғандықтан, супердиалектальды топонимияны талдау кезінде соңғыларын да елемеуге болмайды.

И.Р. Гучапшева өз мақаласында тарихшы археолог В.Л. Яниннің сөзін келтіреді: «Если выкорчевать дерево, то на его месте можно вырастить новое; но если мы разрушаем памятники культуры, стираем с географической карты исторические топонимические названия, то мы уничтожаем генетический код нашей исторической памяти. Такие потери разрывают связь времен и поколений и приводят в конечном счете к падению нравственности» дейді. Бір сөзбен

айтқанда, тарихи топонимикалық атауларды географиялық картадан өшіру тарихи жатты генетикалық кодты жоюға әкеледі деп тұр [94, б.146].

Қазақстанда ұлттық мұра саналатын киелі жерлер өте көп. Осы ұлттық кодты сақтаудағы Қазақстандағы киелі жерлердің атқаратын рөлі жоғары. Зерттеуші Ф. Камалова, Ұ. Тунгатова «Киелі жерлерді зерттеп, жүйелеу арқылы біздің тарихымыз, мәдени-рухани құндылығымыз, салт-дәстүріміз, дініміз бен діліміз қандай болғандығына көз жеткізе аламыз. Демек, киелі жерлер де ұлттық кодымыз болып саналады» дейді [95, б.46].

Ғалым Қ.Қ. Рысбергеннің «Қазақ топонимиясының лингвокогнитивтік және этномәдени негіздері» диссертациясында топонимдік код жан-жақты мәселесі қарастырған. Бұл жердегі «ұлттық мәдени кеңістік» ұғымы адам санасында мәдениеттің көрінісі, сонымен қатар ұлттық санадағы рухани феномендердің жиынтығы ретінде айқындалады, – деп ұлттық мәдени кеңістік жайлы анықтама береді [96, б.12].

А.М. Мезенко: «Все наименования географических объектов как часть ономастического пространства «формируют особый фрагмент языковой картины мира, в котором специфическим способом отражаются мировидение и миропонимание народа, его история и культура. Иными словами, единицы ономастического пространства отражают разные культурные коды» дейді [97, б.11].

Миф арқылы адам әлемнің жан-жақтылығын қабылдауды реттейді. Адам мифтерді өзі ойлап табады да, соларға өзі ерікті түрде бағынады. Мифтік бейнені түсіндіруде бір нәрсені көтермелеу, құдірет тұту белгілері басым болады.

Ғалым Б. Ақбердиева мифтің табиғатын қарастыруда оны менталдық, мифологиялық ойлаудың тәсілі ретінде санап, байланысын дұрыс көрсеткен.

Тілдің танымдағы орнын ғалым өз анықтамасында: «Мифтік танымды құрылым ретінде қарастыру, оның логикалық құрылысын, филологиялық мазмұнын, психологиялық мәнін, поэтикалық өрілуін т.б. жақтарының тұтасып келіп тілде сабақтасқан көрінісін кешенді түрде зерттегенде ғана тіл мен танымның байланысы анықталмақ» [63, б.13].

Түркілер мен кельттер мифтеріндегі басты ұқсастық – «Ғажап мекен» жайлы мотивтер. Негізі бұл мотивтер әлем халықтарының мифтерінде кездеседі.

Өтүкен – түркілердің қасиетті атамекені, отаны, «Жер анасы» «баба құрсағы» деп саналады. Мифтік түсінік бойынша, Өтүкеннен көк түркілер өрбіген. Ол былай айтылады: «Жаугершілік заманда, бір қанды шайқастан соң аяқ-қолы шабылған бір бала батпақта қалады. Оны бір қаншық қасқыр тауып алып, асырап өсіріпті. Бірақ артынан жаулар жігітті тауып алып өлтіреді, ал сол жігіттен жүкті болған қаншық қасқыр жаудан аман-есен құтылып, Алтай тауына (Гаочан-Турфанның терістігіне) қашып барып үңгірге тығылады. Сол үңгірде қасқыр он баланы дүниеге келтіреді, он бала өсіп-өніп, ұрпақ көбейтеді, он баланың ішінен «Ашина» дегені сол жаңа қауымның көсемі болады. Ал

оның ұрпағы – Асянь-шад халықты үңгірден шығарып, олар «Көктүрік» деген атпен Алтайға таралыпты» [98].

Жиделібайсын – қазақ фольклорында жиі кездесетін берекелі, қасиетті, құтты мекен.

«Алпамыс батыр» жырында:

Бұрынғы өткен заманда,

Дін мұсылман аманда,

Жиделібайсын жерінде,

Қоңырат деген елінде

Байбөрі деген бай бар екен, – деген жолдар мектеп бағдарламасынан таныс.

Жерұйық топонимінің географиялық орны, мекені белгісіз, себебі бұл топоним мифотопоним, яғни мифтік, қияли жер-су атаулар қатарына жатады. Бағыт-бағдарлық топонимиялық модель бойынша құрылымданған кеңістікте Жиделібайсын, Жерұйық сияқты қасиетті мифтік топонимдер бар.

«Алпамыс батыр» жырында Жиделібайсын – Алпамыстың, Қоңырат елінің ата жұрты. Жиделібайсын жер атауы Өзбекстандағы Сурхандарья облысы Байсунтау өлкесінде кездеседі. 16 ғ-да Мұхаммед Шайбани бастаған Дешті Қыпшақтың көшпелі түркі рулары Орта Азия жерін басып алғанда, Жиделібайсын қазақ, қарақалпақ халықтарының құрамындағы қоңырат тайпасының үлесіне тиген [99, б.51].

Б. Тілеубердиев Жиделібайсын, Жерұйық – мифотопонимдер, өйткені ондай жер атаулары географиялық картада жоқ дейді. «Асан Қайғы Жерұйықты ұзақ іздейді, бірақ көрген жері ұнамайды, барған жерінде көп тұрақтамайды. Қазақ даласын тегіс аралап шығады, барлық өлкеге бір сын айтады, ұнағанын да, ұнатпағанын да білдіріп отырады. Малға да, жанға да жайлы Жерұйық жерді таба алмауы себепті Асанның сары уайымға түсіп, қайғылануынан Асан Қайғы деп лақап ат берілгенін айтады [99, б.51].

Бұхар жыраудың Абылай ханға айтқан өсиетінен аңғарылады, Жиделібайсынды «шұрайлы жердің ұйығы» деп сипаттап тұр.

Мұсылман болсаң, кетіңіз,

Сырдарияның суынан

Көлденең кесіп өтіңіз.

Үш жыл малды ту сақтап,

Жиделібайсын жетіңіз.

Шұрайлы жердің ұйығы –

Адамы жүзге жетпей өлмеген,

Малы екі рет төлдеген,

Қатын, бала қамы үшін

Солай таман кетіңіз.

Жиделібайсын – қазақ ұғымындағы ел-жұрты жұтамайтын киелі, бай жер. Жалпы Жиделібайсын қазақ халқы үшін символдық атауға айналған.

Жерұйық топонимінің географиялық орны, мекені белгісіз, себебі бұл топоним мифотопоним, яғни мифтік, қияли жер-су атаулар қатарына жатады.

Жерұйық – киелі жер, ұйық – көне түркі тіліндегі ыдук («киелі») («ыдук йер-суб» – «киелі жер-су») сөзінің фонетикалық варианты. «Жерұйық» дегенде, ойға құтты мекен келеді. Асан қайғы желмаясына мініп, халқына Жерұйық іздейді [99, б.51].

Халық түсінігінде, Жерұйық – қой үстіне бозторғай жұмыртқалайтын мекен. Символдық тұрғыдан Жерұйық – түркі мәдени кеңістігінде байлық пен ырыстың, бақ пен берекенің, азаттықтың, бақыттың мекені.

Сейіт Қасқабасов: «Мұсылман мифологиясындағы жұмақтың сипаты фольклордағы Жерұйық немесе бақытты арал сияқты. Онда, яғни жұмақта адам рахат ғұмыр кешеді. Бірақ қоғам мен сана дамып, болмыстың қайшылығы, өмірдің қиындығы өскен сайын, адам баласы енді сол жұмақты енді жер бетінен іздей бастайды, ол рахат өмірді өлгеннен кейін емес, тірі кезінде көргісі келеді», – дейді [51, б.378].

Мифтанушы Ж. Аймұхамбет «Түркілік Жерұйық – қазақ фольклорында Асан қайғының атымен байланыстыра айтылады. Халқына жайлы қоныс іздеген Асан абыздың саяхатының астарында қандай тұспал бар? Асан қайғы туралы баяндарда барынша реалды өмірге жақындаған Жерұйық – әу бастағы Рухани тұрақ. Мифтік танымның трансформациясы нәтижесінде адам баласы тірідей көре алатын қоныс Жерұйыққа айналады. Түркілер дүниетанымындағы ғажайып мекен қазақ әпсаналарында «Жерұйық», «Өтүкен», «Үш қиян», «Сарыарқа», «Жиделі-Байсын» сипатында көрініс береді. Бұл мекендер құтты қоныс болумен қатар, елдікті, егемендікті, киелілікті танытатын символдық атауларға айналған» [100, б.37].

«Басқаның Жерұйығын неғылайын,

Жерұйығы өзімнің қасымда екен,

Сары жайлауым» деп ақын Мұқағали жырлағандай, әркімнің туған жері өзіне – Жерұйық боп саналады.

«Жерұйық – түркі мәдени кеңістігінде байлық пен ырыстың, бақ пен берекенің, азаттықтың, бақыттың мекені. Жерұйықты іздеуші жиһанкездің тұлғасы тарихтағы Асан қайғының іс-әрекетімен сабақтасып жатады. Бұл сюжеттің этноархаикалық негізі бар екеніне әбден сенуге болады. Мифологиялық ойлау дәуіріндегі ерекше қасиетке ие тылсым мекен уақыт өте келе жайлы тұрмыс, құтты қоныс, төрт түлік малға құнарлы өріс сипатындағы реалды мекен түрінде трансформацияланады» [100, б.35].

Қазақтар өз танымында алыстағы жат елдерді немесе жұмбақ тылсым алыс жерлерді Барсакелмес, Итжеккен, Балқантау, Ұрым, Қырым т.б. деп атаған және тілдік қолданыста да жиі қолданған.

Ғалым Б. Тілеубердиев: «Әлемнің топонимиялық көрінісінде кеңістік бағыт-бағдарлық модель екі түрлі тұрғыда берілген: шағын аумақтағы кеңістік (маршруттық саяхат, мал жаю, көшу-қону барысындағы) және орасан кең, аумақты геокеңістік (Балқантау, Итжеккен, Ұрым, Қырым, Барсакелмес, Жиделі Байсын, Каф) (Қап) таулары т.б.) деп санамалап көрсетеді [99, б.53].

Итжеккен – «алыс, ұзақ жер» деген мағына білдіреді. Ресей империясында қылмыс жасағандар және саяси қылмыс жасады деп

айыпталғандар жазасын өтейтін қиыр терістіктегі аймақтың қазақ тілінде қалыптасқан атауы.

Сөздің пайда болуына Қиыр Шығыста, Чукоткада тұратын халықтардың, жергілікті тұрғындардың шанаға ит жегетініне байланысты шыққан болу керек, яғни көлік ретінде ит жегетіндігі уәж болса керек. Қазақ халқының танымында ит семасы алыстықпен, қашықтықпен тікелей байланысты. «Жақсы ит өлігін көрсетпейді» деген мақалда иттің адам көрмейтін, алыс жерге кететіндігін білдіріп тұр. Тағы бір мағынасы «ит жеккенге айдалу», жер аудару немесе жат жер дегенмен пара-пар [101, б.41].

«Қазақ әдеби тілінің сөздігінде» «Итжеккен» атауына мынадай түсініктеме берілген: 1. «Қылмысты деп табылып, жер аударуға кесілгендерді жіберетін Ресей империясының ең алыс солтүстік бөлігінің қазақы атауы»; 2. Дәстүрлі қазақы ортада Ресей сотының үкім-кесімімен қиыр солтүстікке жер аударылғандарды итжеккенге айдалды немесе Сібірге жер аударылды немесе «итжеккенге айдау» деп атаған. Итжеккеннің қатал табиғаты мен адам төзгісіз тәртібіне шыдамаған бас бостандығынан айырылғандардың Итжеккенге айдалуды Барсакелмеске теңеген [102, б.376].

Бұл сөз қазіргі қолданыста да кездеседі. Мысалы, baq.kz. сайтында «Ғалымдарымыз «итжеккенге» кетпек» деген хабарлама шыққан.

Кербаланың шөлі деп айдала, құм басқан, қиындығы көп шалғайдағы шөлді жер туралы айтылатын тіркес. Діни дастандарда, қиссаларда көп кездеседі. Тарихи-географиялық орны жағынан Кербала шөлі Ирактың Куфа қаласының маңындағы шөл. Кербала шөлінде халиф Әзіреті Әлидің баласы хазірет имам Хұсайын өзінің соңынан ерген аз ғана серіктерімен халиф Мағауияның ұлы Йазидтің қалың қолымен болған шайқаста түгелдей қаза табады. Осы тарихи уақиғадан (680 ж.) соң Кербала шөлі шейіттердің қасиет тұтатын орнына айналған. Тарихта болған бұл уақиға «Қисса-и уақиға Кербала хазрет Хусайын рази Аллаһу» атты діни дастанға негіз болған.

«Кербала шөлі» байырғы тілдік ұғымның санасында «елсіз, сусыз, құм басқан өлі даланың» бейнесі түрінде метафораланған. Бұл мәтін «Кербала шөлі» ұғымының қазақ тіліндегі бейнелік және мәдени интерпретациясын сипаттап отыр. Онда былай делінеді:

«Кербала шөлі» байырғы тілдік сананың метафорасы ретінде қолданылады. Қазақ мәдениетінде бұл ұғым «елсіз, сусыз, құм басқан өлі дала» ретінде елестетілген. Яғни, діни оқиға мен дәстүрлі дүниетаным бір-бірімен байланысып, іргелі діни ұғымдар қазақ ой-санасында бейнелі түрде көрініс тапқан.

Кербаланың шөлі. Енді аңдасақ астыңғы жағымсыз бұйра құм, анық Орта Азия эпостарында, қиссаларында көп айтылатын «шөп биядан» болмаса, нағыз аты мәлім – Кербаланың шөлінің өзі екен (М.Әуезов, Шығ.) [102, б.639].

Қазақ танымындағы «Ұлың Ұрымға, қызың Қырымға кетсін» деп айтылатын сөз бар. Дәстүрлі қазақ танымында – өте алыс, жетуі қиын шалғай жер Ұрым /Үрім/ Қырым деп аталады.

Әдетте ғылыми әдебиеттердің өзінде Ұрымды көне Рум / Рим, ал Қырымды Қырым түбегі деп түсіндіріп келеді.

Бұл қалыптасқан қасаң түсінікке қарсы Серікбол Қондыбай жаңа тың пікір ұсынады және оны былай дәлелдейді: «Никому не пришло в голову, что у древних тюрков и их потомков в мифопоэтической системе существовал другой, архаический Рум – Урум. Образ подобного Урума сохранился в протобулгарской традиции. По-видимому, булгарский Урум в VI-XII веках локализовался в Северо-Кавказском регионе, в Покубанье и на Таманском полуострове, где в VI-VII веке существовало протобулгарское государство, например, название страны Урум, зафиксированное в надписях Культегина (VIII) связано именно с тюркоязычными булгарами (утригуры и кутригуры) [103, б.239].

Қырым Үстірттің көне атауы Қыр болған дегенді айтып отыр. Бұл пікірдің жаны бар. Мысалы, XIV ғасырда Үстірт (Маңғыстау) аймақтарында алғашқы қазақ қауымы, яғни «есен-қазақтар» қоныс тепкен, қалыптасқан. Осы ортадан шыққан батырлар Қыр (Қырым) батырлары – «Қырымның Қырық батыры» атанып, Үстірттің бастапқы атауы (Қыр) ұмытылып, Қырым – өте алыста жатқан жер, ел деген топонимиялық ұғым пайда болған дейді [104, б.105]. Бұл пікірді біз де құптаймыз.

Барсакелмес – Қазақстан аумағында кездесетін, атауы мифологиялық мазмұнға ие географиялық нысан. Бұл атаумен белгілі сор мен арал ғана емес, сондай-ақ фольклорлық мәтіндерде жиі кездесетін мифтік кеңістік те бар.

Қазақ фольклорында Барсакелмеске қиын тапсырмамен жіберу мотиві жиі ұшырасады. Қазіргі тілдік қолданыста бұл ұғым орындалуы не нәтиже беруі күмәнді, белгісіз жұмысты сипаттау үшін де пайдаланылады. Фольклорда Барсакелмес – барған адам қайта оралмайтын, шекарасы белгісіз, тылсым кеңістік ретінде бейнеленеді. Мысалы, «Қобыланды батыр» жырында батыр белгісіз аралға аттанып, онда үш күн, үш түн болғанымен, үйіне тек отыз үш күннен кейін оралады. Әдебиеттанушы ғалымдар осы мекенді Барсакелмеспен байланыстырады.

Барсакелмес атауы тарихи деректерде де кездеседі. Мәселен, Әбілғазының «Түрік шежіресінде» Яфестің сегіз ұлының бірі – Түтек туралы сөз болады. Жазбада Түтектің Барсакелмеске кеткені туралы айтылады. Бұл дерек мифтік кеңістіктің тарихи-генеалогиялық аңыздармен де ұштасатынын көрсетеді.

Барсакелмес мифотопоним ретінде танылғанымен, нақты географиялық картада да бар. Ол – бұрын Арал теңізінің солтүстігінде орналасқан, теңіз тартылғанға дейін арал болып келген аумақ. Аралдың ұзындығы шамамен 28 км, ені 8 км, жалпы ауданы 133 шаршы шақырымды құраған. Жер бедері шағыл құмды, жағалауы жартасты, климаты қыста суық, жазда ыстық болып сипатталады.

Барсакелмес қазақ ертегілерінде «қайтып оралмайтындай ұзақ» дегенді білдіреді: «Барса келмеске екі жол бар еді, уәзірімді жазасы үшін соған жіберіп едім. Қазақстанда осы аттас сор да, арал да бар. Сондай-ақ ертегілерде бұл жер атауы жиі ұшырасады.

Барсакелмес – өмір сүруге мүмкін болмайтын, адам өміріне қауіпті немесе алыста орналасқан жерлердің жалпы образдық баламасы. Күнделікті тілімізде алысқа, ұзақ сапарға кеткен адамды әзілдеп, «Барсакелмеске» кетті дейтініміз сондықтан [105, б.21].

От дариясы – Қазақ ертегілерінде «от дариясы» отты өзені басқа кедергілер сияқты (Құз тау, Таз тау, Қар тау, Мұз тау, Саз тау, От тау, Отман тау) ұшатын аттың көмегімен еңсеріледі.

«Керқұла атты Кендебай» атты ертегіде от дариясы жалыны аспанға атып жатқан ерекше көрініс ретінде суреттелген.

Бұл қазіргі мұнай шыққан жердегі газдың жалынын елестетеді: «Кендебай өзеннен өтіп алып, құйрықтың қылын тұтатқан кезде Керқұла ат жетіп келеді. Құла атты мініп, қару-жарақты іліп, сауыт-саймандарды киіп алып, Кендебай жөнep береді. Бір жерлерге келгенде ат тағы тоқтайды да, Кендебайға: «Анау – жалыны аспанға шығып жатқан от дариясы. Сенің баратын жерің сол дарияның ар жағында. Қазір көзіңді жұм. Мен аш дегенше ашпа. Көзіңді ашсаң, екеуіміз де өлеміз», – дейді. Кендебай көзін жұмады. Сонымен ұша береді, ұша береді. Бір кезде ең әуелі ыстық лепті, одан кейін ысылдаған желді сезеді. Талай уақыт өткеннен кейін: «Аш көзіңді!» – дейді Керқұла атты Кендебай көзін ашып жіберсе, үлкен дарияның ортасындағы аралға келіп түскен екен» [105, б.52].

«Ер Төстік» – қазақ батырлық ертегілерінің ең көнесі және өте ерте дәуірдегі халықтың мифтік танымы, ырымдары мен әдет-ғұрыптарының бәрі бар. «Ер Төстік» ертегісіндегі Ерназардың Сорқұдықтың басына қонуы – жаман ырым. Ерназардың бұл әрекеті Төстіктің басын шырғалаңға салады.

Сорқұдық – сор басқан мифтік мекен.

Сорқұдықтың басына

Сорға бола қонды атам,

Жалмауызға жалғызын

Жанынан қорқып берді атам, – дейтін Кенжекей атасының ісіне наразылық байқалады. Аты айтып тұрғандай, осы Сорқұдықтан «Төстіктің соры қайнауы» басталған-ды. Кенжекейдің Құба інгенмен, беліне байлаған орамалымен серттесуінде де ырымға бой ұрған сенімнің нышаны бар [106, б.20]. Осы өлең жолдарындағы Сорқұдық мекені Жезқазған және Маңғыстау өңірінде әлі күнге сақталған. Сор сөзіне байланысты қазақ тілі білімінде бірнеше тұрақты сөз тіркестері қалыптасқан: Сор айдады. Қырсық шалды, көресі азабы итермеледі. Сор болды. Азаптады, сорлатты. Сорға айналды. Басынан бақыты ауды. Сорға батты. Сорлады, қайғырды, сары уайымға түсті, қиындыққа ұшырады. Сорға біткен. Азап үшін жаралған, азап шеккен адам деген мағынада. Соры бар. Көретін азабы көп, жолы ауыр. Соры бес ел. [қалың, көп]. Тартар тауқыметі мен азабы мол, бейнеті көп. Соры қайнады. Азап тартты, бақытсыздыққа ұшырады. Соры қайнаған жігіт. Жанын қияр досы жоқ, жанашыр туыс-туғаны жоқ, адал жары жоқ, өмірде жолы болмаған сормандай жігіт. Сорың құрғыр! Бақытың кесілгір! Яғни сор «айырылмайтын қырсықтық», «шешімі табылмайтын туа біткен бейнет» ұғымдарын білдіреді.

Адамдар жаннат қандай деген сұраққа жауап іздеп, елестеуге тырысқан. Діни-мифтік түсінік бойынша пейіштегі жаннат бағына ұқсас, оның баламасы тәрізді, жер бетіндегі таңғажайып бақ Иран бақ деп аталады. Асан Қайғының Жерұйығы тәрізді қиялдан туған ғажайып мекен.

Иран бағы – ауыз әдебиетіндегі рақымы жоқ, мейірімсіз әмірші Шәддадтың бейіш бағына ұқсата салдырып, өзі қызығын көре алмай кеткен таңғажайып бақтың аты. Бұл атау қасиетті Құранның 89-сүресінде кездеседі. Құран Кәрімнің 76-сүресінің 5-22 аяттарында жұмақтың тамаша көрінісі бейнеленген:

«Кафур хош иісті су жәннатта бұлақ болып ағып жатады. Одан ішетіндер Құдайдың сүйген құлдары. Төзімділіктері үшін Алла оларға жәннат бақшаларын, жібек киімдерін сыйлайды. Ол жерде қатты ыстық та, суық та болмайды. Жемістер қол жетер жерде өсіп тұрады. Тағам толы күміс табақтар. Сусын қойылған күміс тостағандар жылжып келіп тұрады. Жәннатта олар тостағандармен зәнжәбил қосылған сусын ішеді. Жәннатта салсабин деп аталатын бір бұлақ бар. Қартаймайтын, үнемі жас қалпында тұратын даяшылар кезектесіп қызмет көрсетеді. Оларды көрсең бейне бір жіпке тізілген меруерт екен деп қаласың. Қашан болса да ол жерден игілік пен ұят патшалықты көресің. Жәннаттағылар үстіне жұқа, қалың жібектен тігілген киімдер киеді, күміс жүзіктер тағады, Тәңір оларды өте таза сусынмен сусындатады».

Таяу және Орта Шығыс халықтарының аңызында Ирам – ай десе аузы, күн десе көзі бар, пісте мұрын, қыпша бел хордың қыздары тұратын бақ. Көптеген шығыс шайырларының шығармаларының арқауы желісінде Ирам –жұмақ не тамаша бақтың синонимі іспеттес қолданылады.

Ирам сөзі Иран сөзімен алмастырылып, тілімізде Иран бақ тіркесі пайда болды, әдебиетіміздегі ғайып-ерен де (ғайып – көзге көрінбейтін, ал ерен парсының йар – дос, -ан көптік жалғауының қосындысынан жасалған, яғни көзге көрінбейтін достар) Иранғайып түрінде берілуі кездеседі.

Ақын Тайыр Жароков жырлағандай:

Уа, Иран бақ, Иран бақ,
Гүлге оранып тұрған бақ, –
Ақынның талай жырына
Ілініп, жүрек сырына
Түспеген ең ауыздан.
Көрікті сұлу нұрлы Иран,
Көп жасаған Тегеран,
Алмалы бағың әйгілі [107].

Түркілер дүниетанымындағы ғажайып мекен қазақ әпсаналарында «Жерұйық», «Өтүкен», «Үш қиян», «Сарыарқа», «Жиделі-Байсын» сипатында көрініс береді. Бұл мекендер құтты қоныс болумен қатар, елдікті, егемендікті, киелілікті танытатын символдық атауларға айналған. Жерұйық ұғымына түркілік танымдағы тәуелсіздік тығыз байланыстырылады. Рух мәңгі тұрақ табар мекен, яғни адамзат баласы үшін мәңгілік тұрақ мифтік танымда ғажайып

мекен ретінде сипатталады. Сондықтан да оның нақты қай жерде орналасқандығы белгісіз.

Оронимдер – тау аттары, мазмұнында мифтік сипат болғандықтан, мифоороним деп аталады. Мифооронимдердің бірі *Мұзтау* – жер – ананың кіндігі, «қасиетті тау» болып саналады. Қазақтардың *Мұзтауға* деген көзқарасын XIX ғасырдың соңында орыстың әйгілі саяхатшы-ғалымы В.В.Сапожников та жазып қалдырған екен: «Высокие снежные горы Белуха служат у калмыков предметом священного почитания, – деп жазады ғалым. Обаяние Белухи на киргизов /казахов еще больше: «Нам и смотреть близко на нее нельзя», – говорил мне один старик из аула в вершине Черной Берели» [108].

Ерте ме, кеш пе, әйтеуір, Оғыздың көңіліне желік бітіп, көрші елдердің бәрін өзіне бағындыруға бел буады. Айтты – бітті. Қалың қолмен Оғыз жорыққа шығады. Қырық күн жол жүріп, *Мұзтау* деген таудың етегіне жетеді [80, б.150].

Онда мынандай тарихи аңыз желісі бар: «Оғыз қаған бір «Шауқар-таң» деп аталатын айғырына мініп жүруші еді. Осы айғырды бек қатты жақсы көретін, Жолда сол айғыр көзден ғайып болды, қашып кетті. (Сол арада) бір үлкен тау бар еді. Ұша-қырқасы тоң және мұз болатын. Оның аты Мұзтау еді. Оғыз қағанның айғыры осы *Мұзтау* ішіне қашып кетті. Оғыз қаған бұған көп уақыт қапа шекті. Әскерінде бір зор, қайратты ер, өзі бек кісі бар еді. Анау-мынаудан қорықпайтын еді, қиын жүрісте, боранды шақта оңтайлы, икемді ер еді. Осы бек тауға қарап жүрді. Тоғыз күннен соң Оғыз қағанға айғыр атты алып келді. Мұзтауда суық, аяз болғаннан ол бек қырау жамылған аппақ еді. Оғыз қаған қуана күлді, күліп айтты:

«Ай, сен бектерге бек болған бастық,

Менен саған ат болсын қағарлық! деп айтты [76, б.54].

Каф/Қап тауы – мифтік сипаты бар, киелі тау ретінде шығыс эпсана, аңыз-әңгімелерінде жиі кездесетін таудың аты. Ол тым қашық, дию-пері жайлаған мекен ұғымын береді. Кап тауы қазіргі Кавказ тауы деген пікір де бар.

Абай «Мың бір түн» ертегілерінен алып жазған «Әзім әңгімесі» деген дастандарда жәдігөй шал қапылыста тұзағына түсірген Әзімді Желмаясымен Кап тауына әкеледі. Ақын бұл атауды да сол ертегіден алған болуы керек [109].

Бақсылар сарынында мынадай жолдар кездеседі:

Қойқаптағы әулие,

Баба Түкті Шашты Әзіз,

Қойқаптан әрі жерлерің

Жатырмысың ерлерім!

«Едіге» жырында осы аталған Кап тауының әлдебір шекара екендігі мегзеледі. Сөздің шығу тегін Кавказ атауын, яғни Кап+қаз, одан Қазығұрт шыққан деп байланыстыру ғылымда бұрыннан бар түсінік.

«Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігінде» Кап тауы «Қойқап» түрінде берілген: алыс, тылсым күш өлшемі, биіктік өлшем-межесі болған мекен-жай.

Басынан Қап тауының қара қылдым, Бітер деп бес мың жылқы жора қылдым (Тазша баланың «Өтірік өлеңі»).

«Қазақ ертегілерінде: «Ай астындағы Айбарша сұлу» ертегісінде Қап тауы былай айтылады: «Осы күн жақта бір шаһар бар, ол шаһардың патшасы менің үлкен ағам болатын еді. Қап тауындағы дәулер, біздің тұқымымызды құртуға қам қылып, менің сол ағамның шаһарын қатырып қойды». «Тана» атты қазақтың батырлық ертегісінде Қап тауы Александр Македонскийдің жерленген жері ретінде айтылады: «Ол бір Қаптың тауында, Қап тауында моласы» [105, б.24].

С. Қондыбайдың ойынша, *Қап тауы* – 1) әлемдік тау; 2) бастапқы дәстүрдің символы [42, б.256].

Мирче Элиаде «От қандай табиғатта болса да, адамды рухқа айналдырады» деген. Бір қызығы, бақсылар «оттың қожайыны» болып саналады және ыстық көмірді сезінбейді. «Отқа үстемдік ету» немесе өртеу қандай да бір жолмен арнауға тең» [35, б.38].

Отпан тау – Маңғыстаудағы ең биік тау.

От – мифологиялық дәстүрлердегі тазарту күші, жалпы тазартудың символы, жарық пен өмірдің қараңғылық пен өлімге қарсы салтанатының символы болып саналды, шығармашылық және деструктивті функцияларға ие болды. Өртті тазарту күшін ежелгі түріктер мен қазақтар салт-дәстүрлер мен әдет-ғұрыптарда қолданған. Мысалы, қазақтардың үйлену және емдік рәсімдік-салттық тәжірибесінде қолданылатын «*аластау*», «*отқа май құю*» рәсімдері бары белгілі.

Маңғыстаудың жыр сұлейі Қашаған ақынның өлең жолдарынан алынды:

Отман таудың басында,

Дегелек деген бір құс бар.

Аспанда жүріп ысқырса,

Мың орда жылан басылған [110, б.35].

Отпан таудың ұшар басында Адай ата кесенесі тұрғызылды. Кешегі бір қиын заманда туған жердің қарыс жері үшін өмірін туған жерге, жанын құдайға берсе де, намысын ешкімге бермеген, таптатпаған бабаларымыз ел шетіне жау тигенде, осы таудың ұшар басына «Ұран» отын жағып, белгі берген.

Нұқтың кемесі тоқтаған жер туралы бірнеше даулы мәселелер бар. Мысалы, арабтар әл-Жүди тауы, армяндар – Арарат тауы, еврейлер – Сион, қазақтар – Қазығұрт тауының басы деп санайды. Нұқтың кемесінің ұзындығы 1200 аршын, ені мен биіктігі екі есе артық.

Нұқтың кемесі І. Кеңесбаевтың сөздігінде қатер дариясы деп берілгенімен, тіршілік, өмір жалғасы сияқты ұғымдарды береді [111, б.539].

Б. Тасполатов «Олардан басқа жергілікті көнекөз қариялардың аузындағы аңыздар қаншама. Солардың кейбірі Қазығұрт атауын Қазығұрт әулиемен, келесі түбі «қорқу» сөзінен алынған Қазы-Қорқытпен, ал енді Нұх пайғамбардың кемесін топан судан сақтап қалған «құттың алтын қазығы» – Қазықұрт тауымен байланыстырады. Бұл айтылғандардың қаншалықты дәлелді екендігін дөп басып айту қиын» дейді [112, б.42].

Қазығұрт атауы ерте заманнан қазақ халқының, жалпы түркі әлемінің рухани құндылықтар аксиологиялық мифтік танымынан мықтап орын алған.

Аңызда «Нұхтың тауы» аталады. Қазығұрт – көне түркілердің тайпа аттарымен байланысты Қаз және құрт қос этнонимінен құралған атау. Мұнда екі компоненттен тұрады десек, біріншісі – қаз, екіншісі – құрт. Кер, кар – көне түркі тілінде «керемет», «қорқынышты», «зор жылан», «екі басты айдаһар» дегенді білдірсе, ал құрт – «бас қасқыр», яғни «негізгі тайпа» мағынасын береді [112, б.41].

Құрандағы «топан су және Нұх пайғамбар» сюжеті исламды қабылдаған түрлі халықтар арасында тараған көрінеді. Топан су туралы эпсана Әбілғазының «Түрік шежіресі» атты еңбегінде де келтірілген. Мұнда «Нұх екі жүз елу жасқа келгенде Құдай тағала оны пайғамбар дәрежесіне жеткізеді; елді дінге кіргізу жолында жеті жүз елу жыл күшін сарып еткенде небәрі еркегі, әйелін қосқанда сексен-ақ адамның мұсылмандыққа мойын ұсынуы; осыған ренжіген Нұхтың тілегіне орай Алла тағаланың жер бетіне топан су жіберуі; Нұх пайғамбар кемесі Шам жұртындағы Жудда тауына тоқтауы сияқты жайлар сөз болады [113, б.17].

Фольклортанушы Ә. Диваев Қазығұрт тауына байланысты аңыздар мен эпсаналарды жинап, бастырған [114, б.201].

Қазығұрт тауы жайындағы аңыздар қазақтың ғұлама ғалымы Әлкей Марғұланнның «Ежелгі жыр аңыздар» кітабында, фольклортанушы Р.Бердібаевтың «Кәусар бұлақ» зерттеуінде, жазушы С. Бақбергеновтің «Қазығұрттың басында кеме қалған» кітабында, Б. Тасболатовтың «Қазығұрт топонимдер» монографиясында, жазушы Қ. Тұрсынқұловтың «Қазығұрт: аңыз бен ақиқат» атты кітабында, Шерхан Мұртазаның «Қазығұрт – киелі бесік» мақаласында, Әмірхан Балқыбектің «Қазығұрт, топан су және Жебірейіл, «Інжілі» атты мақаласында т.б. газет мақалаларында жарық көрді.

Қазығұрт – феномендік атау, адамзаттың алтын бесігі, ұлтымыздың бой тұмары. Бұл атауға бағышталған энциклопедия да осыны дәлелдей түседі. «Қазығұрттың басында кеме қалған, ол әулие болмаса, неге қалған!» деген қазақ арасында кеңінен тараған. Оның себебін – Нұх пайғамбар (ғ.с.) заманында жердің бетін қатпаған топан суға, одан жер жүзіне қайта тараған адам баласы, төрт түлік мал деп қарайды. Бұл – мифологиялық сарын [112, б.117].

Жоғарыда көрсетілген еңбектерде топан су кезінде Қазығұрт тауына тоқтаған Нұхтың кемесі жөнінде, кеме үстінде аман қалған төрт түліктің осы Қазығұрттан тарағаны жайында баяндалады. Әлемдік мифологиясында «топан су және киелі тау басында тоқтаған кеме» мәселесін тарататын басқа да эпсаналар нұсқалары бар екенін ескерсек, Қазығұрт тауына және Нұхтың кемесі жайындағы қазақ нұсқасының өзіндік ерекшеліктері бар деп санайды [112, б.70].

Этнос танымын айғақтайтын топонимдер мен аңыздар белгілі бір стратиграфиялық танымдық қабаттарды құрайды. Қазығұрт аймағындағы топонимдердің стратиграфиялық танымдық қабаттарының бастауы арғықазақ мифологиясынан орын алады, демек, бұл өте көне қабатта қазақтардың арғы

бабаларының мифтік нанымдары, сенімдерінің қарабайырланған жұрнақтары сақталған. Осы қабатты деректейтін топонимдер және олармен аталған географиялық табиғи нысандар күні бүгінге дейін киелі, қасиетті саналады, алайда оларға қатысты ежелгі наным-сенімдердің сарқыншақтары ғана байқалады.

Б. Хасанұлы «жер бетін топан су басатын әлемдік аңызбен ұштасып, қазақ жеріндегі адамзат тарихымен ерте кезден сабақтастырып тұрған бірден-бір мәдени дерек негізделген, мөлшері жағынан ауқымды кеңістік» деп аймақ ұғымын әлеуметтік лингвистика тұрғысынан сипаттай отырып, бұл түсініктің кең мағынада қолданылатынын атап өтеді [115, б.35].

Ал шетелдік және ресейлік ғылыми әдебиеттерде аймақ ұғымының жүзге жуық түрі анықталған. Алайда ғылыми жіктеуде аймақтың негізгі типтері төмендегідей бөлінеді: әкімшілік-аумақтық, экономикалық, саяси-тілдік, ұлттық және т.б. Бұл түрлердің географиялық шекаралары бір-бірімен сәйкес келе бермеуі мүмкін.

Қазақ топонимиялық аймағы мәселесін алғаш зерттеген ғалымдардың бірі – А. Жартыбаев. Ол этникалық топонимиялық аймақты «өзінің физика-географиялық аумағы бар, сонымен қатар экономикалық, саяси, этнологиялық, этногенездік және тілдік сипаттарымен ерекшеленетін топонимиялық жүйе» деп анықтайды. Аймақтық топонимиялық жүйе ұлттық топонимиялық жүйенің құрамдас бөлігі болып табылады. Сонымен қатар, ол өзіндік аймақтық ерекшеліктерге ие дербес топонимиялық құрылым ретінде де сипатталады.

А. Жартыбаев белгілі бір этникалық топонимиялық аймақты зерттеу нысаны ретінде Орталық Қазақстан өңірі топонимиялық жүйесін алып отыр. Зерттеушінің пікірінше, аймақтық топонимияның қайталанбас өзіндік тілдік келбетін, жүйесін жасауда сол өңірдің тарихи тағдыры, физика-географиялық өзгешелігі, көптеген саяси-әлеуметтік, этносаяси және этнографиялық жағдайлары, этногенездік, этногенетикалық байланыстары мен тоғысуларының, шаруашылық және экономикалық факторларының үлкен рөлі мен маңызы бар [116, б.5].

Наным-сенімдердің негізінде туындаған Қазығұрт өңірінің топонимдері мен микротопонимдері жергілікті елдің мифологиялық, діни, этнотанымдық дүниеге деген көзқарастары мен түсініктерден хабардар етеді және аймақтық топонимиялық ғалам бейнесінің бір үзігі болып келеді.

Әлемдік мифологиясында «топан су және киелі тау басында тоқтаған кеме» мәселесін тарататын басқа да эпсаналар нұсқалары бар екенін ескерсек, Қазығұрт тауына және Нұхтың кемесі жайындағы қазақ нұсқасының өзіндік ерекшеліктерін атап көрсеткеніміз жөн болар.

Қазақ арасында Қазығұрт тауына байланысты эпсаналар сақталып, кеңінен тараған. Шын мәнінде, Қазығұрт тауына қатысты ел ішінде төрт эпсана бар:

1. Топан су мен Нұхтың кемесінің Қазығұрттың шыңына тоқтағаны жайындағы аңыз;
2. Қазығұрттың басынан тіршілік алған төрт түлік жөніндегі эпсана;
3. Қазығұртта өмір сүрген әулие Қазығұрт ата жайындағы аңыз;

4. Қазығұрт тауымен соғысқан таулар («таулар соғысы») жөніндегі аңыз.

Қазығұрт феноменінің қазақ лингвомәдени қауымына етене таныс ықшамдалған инварианты – «Қазығұрт – киелі, қасиетті тау». Қазығұрт феноменін қазақ рухани мәдениетінің эталондарының бірі деп қабылдауымызға да болады. Қазығұртты киеліліктің, қасиеттіліктің бір метафорасы ретінде де түсінуімізге болады. Басқа сөзбен айтқанда, Қазығұрт қазақ үшін киеліліктің бірегей бір символы.

Әрине, топан су Нұх кемесімен байланыстырылған осындай түсініктер мен ұғымдар талай ғасыр бұрын қалыптасқаны белгілі. Бірақ осы мұсылмандық астары бар аңыздық түсініктерден де бұрын Қазығұрт тауының феномендік сипаты болған деп жорамалдауымызға болады. Солай топшылауымызға бірнеше дәлел бар.

Қазақ тілінде «Барар жерің Балқан тау, Ол да біздің көрген тау» деп айтылатын мақал қолданыстан түскен жоқ.

Мифолог С. Қондыбай «Арғықазақ мифологиясы атты кітабында былай деп жазады: «Бүкіл ғалам-тау (шеңбер), оның ортасында, кіндігінде, қойнауында прото космос (тіршілік тумағы, космос тумағы, яғни нүкте) бар деген архетипті, мәселен зороастризм абыздары мен дейтүркі абыздарын екі түрлі бағытта дамытты». «Бүгінде белгілі болып отырған «Өтүкен», «Ергенекон», «Тескентау», «Жерұйық», «Балқантау», «Қарақантау», «Алғи» сияқты ұғымдар нақ осы түсініктен өрбіп шыққан».

С. Қондыбай: Балқантау – алыста жатқан қиял белгісі, құпиялық пен киеліліктің метафорасы, географиялық кеңістікте нақты Балқан таулар бар екендігін көрсетеді: «Фольклорда кездесетін тау көбінесе метафора, сакральды қызмет атқарады. Қазақтарда тек көне өлең жолдарында сақталғанын айтады [103, б.108].

«Балқан – мифтік жерұйық, космостың, таза кеңістіктің, жалпы ғаламның моделі. Бұл мифтік топонимнің таралу аймағына қарап, осы ұғымның иесі «ежелгі батыс түркілер немесе вар-теле-түркілер» болар деп шамалауға болады. Олардан мұраға түркі-угорлар, яғни протоболгарлар алған.

Ал олардан қазақтар, башқұрттар, оғыз-түркімендер қабылдап алып, осы кезге дейін сақтаған. «Балқан» сөзінің көнетүркілік «балық» – «қала, мекен» және авесталық арийлардың киелі ордасы – Балқы, Балх, тарихи ариандық астана, ежелгі Бактрия елінің астанасы – Балх қаласы (бүгінгі ауған еліндегі қала) атауына қатысы бар деген де болжам бар. Ол болжам «біздің заманымызға дейінгі 6 ғасырлардан бұрын тарихи Арианада иран тілділермен қатар түркі тілдестер де тұрды» деген пікірлер дәлелденгенде өзінен-өзі дәлелденеді деуге болады» [103, б.94].

Тескентау – ертегілік мифтік атаулардың бірі.

«Тескентау асып кетті» деген фраза қазақ тілінде жиі қолданылады, өте алысқа, қиянға кетті дегенді білдіреді. Тескентау сөзінің мәні «тесілген, тесігі бар тау» дегенді білдіреді, тесіп кірген немесе тесіп сыртқа шыққан күйді білдіретін тылсым кеңістік. Кеңістігінің кірер тұсы қақпа рөлін атқарады.

Кейінгі орта ғасырдың түріктері осындай түсініктерді білген, оны «Тескентау» оронимі арқылы түсіндіруге болады.

Тескентау – қазақ-ноғайлы заманының эпикалық дәстүрінен белгілі «қарабайыр» оронимі. Аты айтып тұрғандай айқын мағыналы «тескен тау» (тесілген тау, таудың тесілген жері, бір жері тесілген, тесігі бар тау).

Батыс Қазақстанның ХІХ ғасырдағы ақын-жырауларының өлең жолдарына үнілсек, ноғайлы заманының батырларының Тескентау асқанын көреміз. Ең алдымен осы әрекет Асан қайғыға қатысты айтылады. Яғни, қазақтың «Жерұйығын» да түйсік еріксіз түрде осы жақтан іздетеді.

Міне, аңыз-жырлар мен толғауларда оқтын-оқтын кездесіп отыратын «тескентау асулардан» ұғуға болатыны – кейінгі орта ғасыр түріктерінің (қазақтарының) абстрактілік кеңістік танымындағы осы Ауған-Тескентау жерінің «әлдебір шекара», «белес» > басқа дүниеге өтер түс» деген мағыналарға ие болғандығы, «әлдебір уақыт пен кеңістік белесі» идеясы [103, б.212].

2.3 Мифозоонимдер және төрт түлік малдың ұлттық-танымдық семантикасы

Адам өмірі ежелден жан-жануар, аң-құспен байланысты. Көптеген мыңжылдықтар бойы адам жануарлар әлемімен қарым-қатынастың әртүрлі формаларына ие болды. Бастапқыда жануарлар құдайлар болып саналды, содан кейін олар жұмыс күші болды, кейбір жануарлар ежелгі адамдарға қорқыныш ұялатты, кейбіреулері қуаныш әкелді, тамақ пен киіммен қамтамасыз етті. Адам мен жануардың үнемі байланыста болғаны, адам мен жануарлардың тығыз байланысы ежелгі адамның қоршаған әлемге бейімделу тәсілі ретінде тілде көрініс тапқаны айқын факт [117].

Зооним (гр.zoo «жануар»+onim. атау) – жан-жануар аттары. Шетел, орыс лингвистикасында зоонимдерді гиппоним (жылқы), киноним (ит), орнитоним (құс), инсектоним (жәндік), т.б. деп жіктеп, арнайы зерттейді. Жан-жануар, аң-құс, құрт-құмырсқа атауларынан жасалған жалқы есімдер «зоофорлық аттар» деп аталады [71, б.60].

Академик Әлкей Марғұланның жазба дерек, аңыз-эпсана, ертегілерде ғұндарға ұлы тотем болған Көк Бұқа, Көк Бөрі, Ақ Марал т.б. оларға елес беріп, адасса жол көрсетіп отыратынына ерекше көңіл аударады [118, б.55].

Аталған тотемдік жануарлар киелі болып саналады, бұл да мифтік сананың жемісі.

Көк өгіз – мифтерде кездесетін жануар, мифтік бейне. «Көк өгіз – жаратылыс туралы түсінікке негізделген діни наным-сенімнен туындаған мифтік бейне. Тәңірлік дүниетаным бойынша табиғат құпияларына табыну, көк аспанды, аспан түстес жан-жануарларды культке айналдыру жағдайында дүниеге келген, жаратылыстың бастауы туралы сыр шертетін ғажайып кейіпкер» [119, б.448].

Көк өгіз жер-жаһанның жаратылуы туралы аңыздарда айтылады. «Жер көтерген көк өгіз жайында» атты мифте Жасаған жерді көк өгізге көтертіпті: «Бірақ жалпақ жер көк өгіздің арқасына тоқтамай, аударылып, төңкеріліп,

калтылдай беріпті. Мұның салмағын теңгеру үшін төңіректің төрт бұрышына тауларды әкеліп орнатып, тау мен жазықты реттеп, мықтап бекітіпті. Жер көк өгіздің арқасында аумай-талмай тұратын болған екен. Жер жүзінде ізгілік пен жақсылық молайса, көк өгіздің жүгі жеңілдейді. Жер үстінде қылмыс, жауыздық, жаманат өршісе, оның жүгі ауырлайды. Бұлардан жиренген көк өгіз жер үстіндегі лас-жылыс, жаманатты аластау үшін сілкінеді» [76, б.101].

Ескі мифтік түсініктің, халықтың байырғы діни нанымның негізінде пайда болған бейне. Бұрын хақ Тәңірінің әмірімен ең әуелі жер жаралды, одан соң көк жаратылды, жер мен көкті мүйізімен көтеріп тұрған бір алып көк өгіз бар, ол өзіндей бір үлкен балықтың үстінде тұрады деген сенім болған. Көк өгіз шаршаған кезде жерді бір мүйізіне ауыстырғанда жер сілкіну болады, екі мүйізі сынса, ақыр заман болады деп айтылған. Осыдан «жер сілкінеді» деген мифтік түсінік ел аузында қалып кетіпті.

Өгіз немесе бұқа туралы мифтерден назар аударатын және бір жағдай өгіздің көк болуына байланысты. Жалпы көк түс ерекше қасиеттеледі, айталық «көк бөрі», «көк боз ат», «көк бұқа», «көк өгіз», т.б. Жерді көк өгіз көтеріп тұрады дегендегі «көк» оның түр-түсі емес, «Көк аспан», «Көк Тәңірі», «Көк Тәңірінің өгізі» деген мифтік түсініктен қалыптасқан. Бұндай түсініктің қалыптасуына оның көшпелі өмірде ең алғашқы жүк артар көлікке айналғандығында болса керек [118, б.4].

Осындай сюжетке құрылған ежелгі мифтік аңыздардағы өгіздің жерді көтеріп тұрғаны туралы мотив көптеген халықтардың фольклорлық дәстүріне ортақ. Бірақ, оларда өгіздің жер көтеріп тұратын функциясын піл, кит, алып базық, тасбақа сияқты жануарлар атқарады.

Желмая – қазақ халқы ерекше қадірлейтін қасиетті түйе малы. Серікбол Қондыбайдың «Краткий словарь казахской мифологии» деген еңбегінде Желмаяға мынадай анықтама берілген: «Легендарная крылатая верблюда (жел – ветер, демон, мая – одnogорбая верблюда) в казахских легендах, владельцем которой обычно являются такие мифические и реальные персонажи, как поэты-жрецы, чародеи, волшебники, шаманы, бии, ведьмы, колдуны, колдуньи, мыстан кемпир» [103, б.117].

Асан қайғының Өз Жәнібекке айтқаны бар:

Ай, Хан ием, мен айтпасам, білмейсің

Желмая мініп жер шалсам,

Тапқан жерге ел көшір,

Мұны неге білмейсің!?

Зороастризмнің негізін қалаған Заратуштраның есімінің этимологиясы «сары інгеннің иесі» немесе «сары інген жетелеген адам» деген мағына беретінін еске алайық. Сонымен қатар, Қорқыт ата, Асан қайғы, Манас сынды аты аңызға айналған тұлғалардың көлігі болған.

Аты аңызға айналған Қорқыт *Желмаяға* мініп, мәңгі өмірі бар жерұйық мекенді іздейді. Қорқыт ескерткішінің ішкі жағында түйе табан өрнек бар. Желмаяның түрткүл дүниені шарлаған ізінің бейнесі.

«Ұшар хан» ертегісінде: «Бір уақытта сол топтың ішінен басы мүйіз, түріне адам қарағысыз сұмпайы, қарға тұмсық, қара аяқ бір мыстан: «Мен білем, маған бір *желмая* бер, қызды алып келем», – дейді» [105].

Көк бөрі – ежелгі түркілік анимистік кодта, халқымыздың дәстүрлі таным-түсінігіне сай сакралды, қасиетті аң. *Көк бөрі* – түркі мифологиясындағы киелі ұғымдардың бірі. Қасқырды түркілер «бөрі» дейді, моңғолша – шино/чинно. Көне түркілер қасқырды «Көк Құрт» деп те атаған.

Ғалым Қ. Ғабитханұлы Көк бөріні «тәңірінің серісінің» киелілігінен деп соған қатысты наным-сенімдерді көрсетеді: қазақ халқында жаңадан енші алып отау көтерген кезде қойға қасқыр шапса, оны жақсылыққа жорыған. Себебі бұл әдеттегі қасқыр емес, қасиетті көкбөрі, оның қораға келуі адамның мал-дәулетінің өсуінің нышаны деп қараған, ауру-індет жайлағанда қойға қасқыр шапса, одан тез айығады деп сенген [83, б.33].

«Батыстағы теңіз жағасында тұратын Хун ордасының бір бөлігі Ашын елі еді. Хун ордасынан таралған осы тармақты Линь мемлекетінің әскері жойып жіберген. Сол кезде тек жалғыз ғана он жасар бала аман қалыпты. Оны жаулары аяқ-қолын кесіп, өлтірмей, өзенге тастап жібереді. Кемтар баланы аналық *Көк бөрі* тауып алып, баланы аман алып шығып, Алтай тауының адам аяғы баспайтын түкпіріне алып кетіп, асырайды. Ол баланы өзінің апанында өсіріп, ер жеткізіп, әлгі баладан он бала туады. Аналық бөрінің кемтар баладан туған он ұлының бірін Ашын деп атаған екен. Бұл «аса қайырымды бөрі» деген мағына береді [120, б.31]. Сөйтіп, Аналық бөріден тараған ұрпақ балалары бірте-бірте үлкен елге айналып, өзді-өзі бөлек тайпаға айналады.

Көк бөрі ежелгі түркі жазба ескерткіштерінде «Оғыз-наме», «Ергенекон», «Албынжы», «Ақ Тойч», «Деде Қорқыт» эпостарында бөрінің киелі екендігіне назар аударады. Түркі тайпаларының басты тотемі – бөрі. Ең көне таным болып саналатын зороастризм адам мен жануарды қандас туыс деп түсіндіреді.

Қытайдың көне дәуірінен жеткен жазба шежіресі «Суйшуде» Ашин ордасының шыққан тегі туралы «мифке негізделген аңыз» екенін Н.Я. Бичурин айтып өтеді [121, б.221].

Мифтік мотив бойынша, анасы – бөрі, әкесі – адам көк бөрі, қытай тілінде «ашина» – мейірімді бөрі деген ұғымды білдіреді, ұрпақтары түрфандық қызға үйленіп, түркілердің көк бөрі әулетін таратады. Енді бір мифте Көк Тәңірінің әмірімен хун Тәңірқұтының қыздарының бірі қасқырдан ұл туады. Көк бөрі туралы аңыздар б.д.д. V-IV ғасырларда көшпелі жұрттың арасына кеңінен таралып, киелі аң ретінде санаға әбден сіңіскен.

«Бабалар сөзі» томдығында түркілердің арғы ата-бабалары Ашина атты ел болған екен дейді. Бірде ашиналықтарға көршілес бөтен тайпа шабуыл жасап, қырып салыпты-мыс. Ойран-топан жұртқа он жастағы баланың аяқ-қолын кесіп, тірі тастап кетіпті. Қаншық қасқыр оны тауып алып асырайды. Ер жеткен соң әлгі бала қаншық қасқырға үйленіпті-мыс. Осы ұлдан жүкті болған қаншық қасқыр Гоацанның (Тұрфан) теріскейіндегі тау қойнауына барып тығылады. Осындағы үңгірді паналап жатып, он ұл тауыпты-мыс. Олар өсіп, ер жеткен соң, сол өлкенің қыздарына үйленеді. Сөйтіп, олар бір рулы ел болады. Ашина

кабілетімен, ақыл-парасатымен дараланып, ру басшысы болған екен. Ол ата тегін мәңгі есте қалдыру үшін қасқырдың басын бейнелеген байрақ іліп қоятын болған. Кейін де ру молайып, үлкен ел болыпты. Ашинаның ісін жалғастырушы Асян-шад қасқыр ұрпағын Гоацан аңғарынан ертіп шығып, Алтай тауына әкеп орналастырады [76, б.39].

III. Уәлиханов түркі-қазақ мифтері мен аңыздарының түпкі бастауларының бір екендігін жазған болатын: «Қазақ пен қырғыз халқының ертеден келе жатқан мифі, аңызы оның ішіндегі ескі дәуірдегі көшпелі түрік тайпаларының түбі көк бөрі, көк бұқа, Төбекөз, Жалғыз көзді дәу туралы айтылатын аңыздар», – деген тұжырым жасаған [77, б.55].

«Қазақ халқында бөріні киелі санаудың сарқыншақтары тілде, наным-сенімде де сақталған. Мәселен, бергінге дейін қасқырды «Тәңірдің серігі» деп танып, оған тіл тигізбей келген, тіпті, қасқырдың атын тура атамай ит-құс, тік құлақ, қара құлақ, ұлыма, серек құлақ, көкжал деп атаған. «Қасқырдың азығы жеті күн жерден, жеті күн елден» екенін түсінген. Әдетте, қасқыр тартқан малдың етін жей берген. Себебі олар мұны «Тәңір серісінің» киелілігінен болған іс деп караған» [83, б.34].

Ғалым Қ. Ғабитханұлы қазақ тіліндегі наным-сенімге қатысты тұрақты тіркестерді 6 топқа бөліп қарайды:

тотемизм – жерік болу, ит көйлек кию, үкі тағу;
фетишизм – отқа қарау, күн байыды, жұлдызы қарсы;
анимизм – үрейі ұшты, жыны ұстады, дем ұрды;
магия – тілі тиді, көзі тиді, жолын кесті;
дінге қатысты – қабырғасымен кеңесті, қыл көпір;
киелі сандар – жеті, тоғыз, қырық [83, б.22].

Қазақ халқы күні бүгінге дейін, қасқыр деп айтпай, «бөрі», «ит-құс», «құрт» деп жанама, балама атаулармен атайды. «Қасқыр» сөзін айтуға тыйым салынған. Бұл тыйым қаншама жылдардан бері сақталып келе жатқан, бір жағынан үрей туғызу болса, екінші жағынан оны құрметтеушілікпен сабақтасады. Халқымызда қасқырдың тісін амулет, талисман ретінде сақтап алып жүру, мойнына тағу де көнеден қалған сиректеу болса да кездесетін ырымдардың бірі болып табылады. Бұл тек қана айғақ, шығу-тегі де белгілі көк бөрі тотемі. Сондай-ақ қасқырға қатынасты дәстүрдің бірі, ұлттық ойынымыз – көкпар тарту [122, б.295].

Ғалым Б. Сарбасов: «Генеалогиялық мифтерге, тотемдерге, ел арасында кең ырымдар мен ғұрыптарға, эпостар мен шежірелерге талдау жасау барысында көк бөрінің түркі халықтарының фольклорында киелі жануарлардың қатарынан жоғарғы Тәңірлік күдіреттің деңгейіне дейін көтерілгенін көреміз» дейді.

Б. Сарбасов аталған мифтерді саралай келіп, бөріге қатысты мифтердің арғы дәуірлер де пайда болып, Түркі қағанатының құрылу қарсаңында түрлене түскендігін айтады. «Түркі халықтарының тотемі – Ашина – көк бөрі жайындағы мифтер ортақ сюжеттерден өрбіп, циклдық сипатта дамыған деген ойдамыз» деп қорытынды жасайды [123, б.185].

С. Хакан орыс және түрік мифологиясынан қасқырды мысалға алады: «Так, «волк» для русских означает «жестокий, голодный, одиночка». Турки же считают, что волк – священное животное, так как турки возводят свой род к волкам. Именно поэтому волк вызывает у турков исключительно позитивные ассоциации: «сильный, ласковый, храбрый, и доброжелательный и т.п. Таким образом, мы видим, что обыденное значение слова волк – общее для русского и турецкого языка, а употребление лексемы волк в мифологическом значении в русском и турецком культурном пространстве, очевидно, не совпадает» дейді [15, б.82].

Әлемдік мифологиядағы жарқын образ, тотемдік мәнге ие, культ болған жылан жайлы фразеологизмдердің түп мағынасын, ондағы жыланның рөлін мифология арқылы қарастыру, оның ежелгі бейнесімен салыстыру, ұштастыру осы мақаланың мақсаты болып табылады.

Ә. Қайдар айтқандай, «Тіл қазынасын этнос болмысы тұрғысынан толық меңгеру, оның бейне бір тұңғық теңіздей терең мағына-мазмұнына бойлай еніп, танып-білу» [124, б.20].

Әбжылан – ертедегі аңыздарда, жырларда кездесетін мифологиялық образ. Ежелгі дәуірде жылан тотем болып саналған. Яғни ғажайып тылсым қасиеттердің иесі. Сондықтан жылан қазақы ғұрыптар мен жосын-жоралғылардың және наным-сенімдердің негізгі объектілерінің бірі болды. Әсіресе, қазақтың фольклорлық дәстүрінде әбжылан жағымды мифопоэтикалық образға айналды. Мысалы, «жылан қабықты жігіт» қиял-ғажайып ертегісінде сәби жылан киімінде туады да, алапат күшке, сиқыршылыққа ие болады. Сондай-ақ, батырдың кереметтігін, әйелдің таңғажайып сұлулығын да әбжыланға теңеген тұрақты теңеулер мен сөз орамдары эпикалық жырларда жиі кездеседі.

«Алпамыс батыр» жырында:

«Әбжыландай толғанып,

Шұбарға қарғып мінеді» [125].

«Алтында қамшы қолға алып,

Әбжыландай толғанып,

Бұралып кетіп барады» [126].

Түркі халықтарының дәстүрлі мифологиялық түсінігінде жылан төменгі әлемнің өкілі болып саналады, ол алтынды қорып күзетеді, темір мен ұсталық кәсіпті жебеуші рух-ие.

«Қазақтың этнографиялық категориялар ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі» атты энциклопедияда: «Ер Төстік» ертегісінде бас кейіпкер жылан Бапы ханның еліне саяхат шегеді, оның қызына үйленеді. Жер астындағы жылан патшалығын Шаһмарданның елі деп те атайды. Арбауда мары-мары жылан деген сөз бар, мұндағы мары парсыша «жылан» деген мағынаны береді. Ал әбжылан «үлкен алып жылан» дегенді аңғартады. Сонымен бірге аңыздар мен мифтік әңгімелерде жердің белдеуін *әбжылан* орап

тұрады деген түсінік бар. Тотемдік танымның көмескіленуіне байланысты кейінгі замандарда *әбжылан* «қаскөй күш» ретінде көрінеді [127].

Әбжылан сөзін ғалымдар әртүрлі тарқатады. «Бас жылан», «арбаушы жылан» деген секілді. Бірақ «әб» сөзі парсы тілінен аударғанда су деген мағына береді. Яғни жырау әйел адамды су жыланына теңеп отыр. Су жыланы да сұсты, сумақай және шын арбаушы. Бірақ басқа жыланнан оның басты айырмашылығы – уы болмайды.

Айдаһар /аждаһа – қазақтың ертегілік және мифтік дәстүріндегі құбыжықтың жалпылама атауы. Бұл атау бүгінгі қазақ, басқа да түркі тілдерінде кеңінен танымал «дракон» сөзінің аудармасы, баламасы ретінде қолданылып жүр. Бұдан шығатыны «Айдаһар» деген жеке мифтік образ жалпылама, дракондар категориясын білдіретін атауға айналған.

Айдаһар – ескілікті наным-сеніммен байланысты ертегі аңыздарда ұшырасатын үш басты, алып жылан тәрізді адамға қаскөй күш. Айдаһар – әлем халықтарының фольклорында жиі кездесетін кейіпкер. Ол «борандатып, дауылдатып» келеді, алдын ала адамдардың дайындап қойған малын, кісісін тірідей жұтады. Әсіресе, қыздарды жалмайды, тіпті патшаның қызын жұтам деп, жұрттың үрейін ұшырады. Онымен шайқасуға бел буған батыр-аңшыны Айдаһар жұтқан кезде, ол қырық құлаш семсерін сертке ұстап ішіне кіріп, қақ жарады да, жұртты азат етеді.

Түркі халықтарының түсінігінде айдаһар – жыланның алып түрі. Академик С. Қасқабасов: «Айдаһар дегеніңіз – түптеп келгенде ғаламат алып жылан» деп жазғанындай қазақ ертегілерінде айдаһардың ерекшелігі сол, ол «алып жылан» дейді [67, б.178].

Айдаһар әйел бейнесінде құбылып жүріп, жігітке үйленеді, түнде тұрып үйдің шаңырағынан мойынын созып, өзеннен су ішкендігі айтылады («Айдаһар»). Кейде ысқырып, аспаннан жаңбыр жауғызады. («Айдаһар қатын»). Шөлден қаталап жарылып өлгенде күн бұзылып, жаңбыр жауып кетеді («Арғы мерген»). Әлбетте, бұл сарындар диканшы, отырықшы халықтарда кездесетін айдаһарды жауын-шашын, су иесі деп түсінетін ұғымның бізге ауысқан сарқыны деуге болады.

Айдаһарды «жауын-шашын, су иесі» деген ұғым қазақ мәдениетіне отырықшы жұрттардан ауысып орнықты. Көптеген халықта Айдаһарды ұшатын қанаты бар, аузынан от шашатын, сирағы бар мақұлық кейпінде сипаттайды. Ежелгі заманда осы тәрізді неше алуан құбыжықтар малды, тіпті тірі адамды да құрбандыққа шалатын қатігез салт болған [127, б.87].

Серікбол Қондыбай жылан туралы зерттеуінде оны жан-жақты қарастырған және этимологиялық талдау жасаған. «Айдаһар/аждаһа» сөзінің дей-түркілік этимологиясы: мұндағы «ажи» сөзі «жылан», «жылан-баба, әже» дегенді білдірсе, «дах» сөзі (tang праформасынан өрбіген) «бастапқы тіршілік көзі, тіршілік иесі, тірі пенде» немесе «тіршілік, өмір беруші» дегенді білдіреді. Айдаһар – «Барлық жанды жаратушы, тудырушы баба, әже», «Жылан-баба» дегенді білдіретін сөз. Бұл тұрғыдан қарағанда, дей-түркілік «Айдаһар» (Аждаһа, Ажи-Дан, Ажи-Дан) – тіршілікті жаратушы, тәңіриелер мен

адамдардың, жалпы тірі мақұлықтардың арғы, түпкі бабасы, «Ұлы Ана» категориясына кіретін мифтік тұрпат [42, б.683].

Бұл сөздің пайда болуы шамамен б.з.д. 4-3 мыңжылдықтар болып есептеледі. Сөз – дей-түркілік. Б.з.д. 3-1 мыңжылдықтарда осы дей-түркілік бейнені алған үндіеуропалықтар, гректер «зұлым құбыжық, жылан, дракон» кейпін қабылдады. «Авестада» сақталған Ажи-Дахака, «Ригведадағы» – Ахи-Будхнья, грек мифологиясындағы – Эхидналар – бастапқы дей-түркілік «Дана-эженің» бұрмаланған есімдері болып табылады.

Қазақ фольклоры мен сенім-нанымдарында айдаһарға қатысты ерекше сипаттардың, функциялардың барлығы дерлік жыланға қатысты айтыла береді. Сондықтан айдаһар мен жыланды көп жағдайда жеке-дара ажыратып жатпай-ақ, біртұтас культтің жеке мысалдары ретінде қарастыра беруге болады дейді Серікбол Қондыбай [42, б.14].

Халық айдаһарды ұшатын қанаты бар, аузынан от шашатын, сирағы бар мақұлық кейпінде елестетеді. Ал, қазақ ұғымындағы айдаһар небәрі алып жылан ғана екендігін айттық. Тіпті көптеген ертекейіпкерлер кейде жылан, кейде айдаһар деген атауларды қатар қолдана береді.

Арғықазақтағы жылан тотемінің болуының басты көрсеткіші архаикалық ертегілер мен сенім-нанымдар комплексіндегі жыланға деген ерекше көзқарастың сарқыншағының мол болғанын Серікбол Қондыбай да айта кеткен.

Жылан-баба, Жылан-баба хан, Жылан-Бапы хан, Шахимардан, Мар-ата, Мардан, т.б. есімі мен тұрпатының болуы. Қазақ фольклорында «Бөрі-баба», «Құс-баба», «Балық-баба», т.б. «бабалардың» есімдері емес, нақты, тек қана «Жылан-бабаның» есімі сақталып қалғанын айтады.

Жылан-баба – ертегі-мифтерде де Жылан-Бабаның есімі сақталған. Қазақтардың «Жылан қабықты жігіт» ертегісінде Шахимардан жылан кейпінде туылады [105, б.150].

Қазақ ертегілеріндегі Мар ата, Шахимардан, Шаямардан есімді кейіпкерлердің іс-әрекеті мен тұрпаты Жылан баба хан, Жылан Бапыхан, Жылан баб деп аталған басқа кейіпкерлерге ұқсап жатады, есімдердің әртүрлілігіне қарамастан, олардың барлығының да бір мифтік бейненің ертегілік туынды нұсқалары екендігін аңғаруға болады [105, б.152].

Фольклорды зерттеуші Б. Уахатов:

«Мары, мары, мары жылан,

Ұзын, ұзын, ұзын жылан.

Ұзын шашты келте жылан

Марқары, сарқары», – дейді [128].

«Мары» сөзі бүкіл Шығыс елдеріне белгілі болған жылан патшасы Шах-Маран болуы мүмкін.

Жыланның жағымсыз бейнесі С. Қондыбайдың зерттеуі бойынша араб-парсы санасының о бастан жыланға, жылан тектес мифтік тұрпаттарға қарсы болуы, олардың зороастризм де ислам діні де жыланды жағымсыз сипатпен бейнелейді. Парсы фольклоры мен жазба әдебиетінде жылан зұлымдықтың

символы болып қалыптасты. Мұндай ұстаным Орта Азия мен көшпелі халық мәдениетіне, оның ішінде қазақтардың да фольклорына өз әсерін тигізбей қоймады, яғни жылан – жамандықтың нышаны деген көзқарас қалыптасты.

Серікбол Қондыбай мынадай түсінік береді: Шаямардан деген патша есімі – «Шаямардан патша», ал Шахимардан деген баланың есімі – «Жылан қабықты жігіт» ертегілерінде кездеседі. «Шах» сөзі парсы тілінде «патша, хан» дегенді білдірсе, «мар, мары, мардан» сөзі «жылан» деген мағына береді, яғни Омар ата мен Шахмардан (Шахимардан, Шаямардан, Шаймерден) есімдері «жылан баба», «жылан патша» дегенді білдіреді. Қазақ ертегілеріндегі Марата, Шахимардан, Шаямардан есімді кейіпкерлердің іс-әрекеті мен тұрпаты Жылан баба хан, Жылан Бапыхан, Жылан баб деп аталған басқа кейіпкерлерге ұқсап жатады, есімдердің әртүрлілігіне қарамастан, олардың барлығының да бір мифтік бейненің ертегілік туынды нұсқалары екендігін аңғаруға болады [42, б.674].

«Қазақ тілінің аймақтық сөздігінде»: «Мар» Қытай қазақтарының тілінде «жылан» дегенді білдіреді. Мысалы, Ысқырған аяз, қар болам, Ақ аждаһа, мар болам [129].

Қамшы мен жылан қазақ түсінігінде, жалпы түркілік түсінікте бір-біріне сәйкес бейнелер болып есептелген. Бір ертегіде мерген алыстан «қамшыға ұқсас ағарған нәрсені көреді, сөйтсе, ол қамшы емес, жылан екен».

Алтай түркілерінің этнографиясы мен мифологиясын зерттеген Л.П.Потапов алтайлық бақсының қамшысының жылан ретінде жазады, осындай «жылан» қамшымен ол өзінің жауларынан да, зұлым рухтардан да қорғанатын болған [130].

Жылан күні бүгінге дейін қазақ сенімінде маңызды орынға не болып отыр. Жыланға қазақ құпия таным, тылсымдық сипат берумен қатар көмекшілік қасиет те берген. Басқаша айтқанда, жылан культі арғықазақ мифологиясының басты сипаттарының бірі.

«Іштен шыққан шұбар жылан» тұрақты тіркес аңшы мен оның әйелі жайлы аңыздан шыққан соң ел аузында қалған. Жүктілігі кезінде жылан етіне жерік болған әйеліне аңшы жылан аулаған. Жерігі басылғанша жылан етін жеген әйел жыланға ұқсас ұл баланы дүниеге әкелген. Бұны көрген жұрт та әкесі де баладан шошынып, теріс айналған. Балам деп бауырына басқан жалғыз жан анасы оған Бапы деген ат қойыпты, әйтсе де үрейі қашқан жұрт оның көзін құртпақшы болады. Зар жылаған анасы сонда «жылан болса да, ішімнен шыққан, тиісе көрмендер» деп жылайды. Ананың көз жасын көрген халық баланы тірі қалдырады, тек жұрттан жырақ өмір сүрсін деп кеседі. Өз жолымен кеткен бала жыландардың басын қосып орда құрған. Жыландардың патшасы болып, Бапы хан аталып кеткен» дейді [76, б.116].

Ертегілік жыланның бейнесі екі, үш, жеті басты құбыжық ретінде суреттелінеді. «Жеті басты жылан, жеті басты айдаһар ашкөз, жалмауыз» тұрпатында бейнеленеді. Олар халық ертегілерінің өзге де жағымсыз кейіпкерлері – жеті басты жалмауыз кемпір, жеті басты дәу образдарымен араласып кеткен, бұл образдағы жылан жауыз, тойымсыз сипатта суреттелінген.

Т. Ғабитов: «Номадтық тіршілік тынысын зерттеуші ғалымдар киелілік деген деңгейден табиғи тылсым оқиғалар мен құбылыстардан байқалатындығын атап көрсетеді. Киелілікке табиғи құбылыс өздігінен емес, адамға тигізетін оңды ықпалы арқылы ие болады» [131, б.7].

Қазақы дүниетанымда бұл ұғымдар көшпелі өмір салтынан туындаған деген зерттеуші ойлары құптарлық. Демек көне эпоста қиял дүниесінен гөрі өмірде негізі бар мифтік, тотемдік көзқарастар басты орын алады екен.

Жалпы зоонимдердің ішкі формасында тотемдік сипат басым болатыны көптеген қазақ мысалдарынан байқалады.

В.Н. Телия: «Зооморфный код это совокупность «представлений о животном мире, номинатемы животных и других живых существ, обозначающих их как целое или их части и специфические характеристики, дополняющие их природные свойства функционально значимыми для культуры смыслами» [132, б.54].

Таутайлақ бірнеше ертегіде кездеседі. Оны Серікбол Қондыбай «адам жейтін, тілімен тастарды опыра алатын құбыжық түйе» деп сипаттайды. «Таутайлақтың көне бейнесі тек адам жегіш құбыжық емес, қанаты бар, яғни ұша алатын құбыжық. Оның есіміндегі «тау» және «тайлақ» (тайылақ, үлек) сөздерінің де ежелгі мәнінің түйе емес, айдаһарға қатысты екендігін айтқан болатынбыз. Міне, сондықтан да, *Таутайлақ* бейнесін ежелгі айдаһар-құбыжық кейіпті мифтік бейненің бір қыры деп қабылдауға болады» деп түйін жасайды [42, б.509].

Ертеде түркі көсемдері қадірлі де ұлы қолбасшының бойынан аңдарға тән он түрлі қасиеттің табылуын талап еткен екен. Ол қасиеттер: бөрі, көкжал, арыстан – батылдық, қабан – қажырлы, аю, түлкі – қу, бит – қан сорғыш, жылан – улы, піл – күштілік.

Қоңыр аң – шөппен қоректенетін, еті жеуге жарамды, терісі тұрмыста пайдаланылатын арқар, киік, қарақұйрық, ақбөкен, құлан, тауешкі сияқты жабайы аңдардың халықтық атауы. Мифтік түсінікте аталмыш аңдардың киелі иесі болады. Олар халық танымында жез киік, алтын мүйізді арқар, алтын мүйізді, күміс құйрықты киіктер түрінде болады.

Қазақта Қоңыр аңның пайда болуы туралы мифте: «Сонау-сонау соны заманда, төрт төңірек аманда Қарынбай дейтін бай болыпты. Оның төрт түлігі мыңғырып, қой қонысқа, жылқысы өріске сыймапты. Ол кесіп алса қан шықпайтын қарау, терісін сойса, сөл тамбайтын сараң екен. Оның үстіне көзі топырақтан өзгеге тоймайтын аш көз, қорқау құлқын, қанағатты білмейтін дүниеқоңыз екен. Ең соңында, әбден астамсып: «Жер тәңірдің байлығының бәрі менікі, бұған ешкімнің таласы жоқ» депті. Қарынбай осы қанағатсыз жауыз ниетінен, оның өріс-қонысқа сыймаған малы, өзіне бұйырмай, жапан түздің жабайы аңдарына айналыпты. Жер бетіндегі қоңыр аңдардың барлығы қарғыс атқан Қарынбайдың малы екен» [133, б.608].

Мифопоэтикалық түсінік бойынша, мұндай қоңыр аңдарды Құдайдың малы, киелі аң саналды, оны бейберекет атуға болмайды. Егер қоңыр аңның қарауылшысын, ондай аңның «киесі атады» деп білген.

Сондай-ақ, аңшылар атқан аңының киесінен сескеніп, қобалжитын да болған. Оны «Атқан аңымның арқасында тер бар екен, мүмкін иесі мініп жүрді ме екен?», «Қолтығында бармақтай меңі бар екен» деп келетін халық арасындағы аңыз-әңгімелерден байқауға болады [133, б.609].

Серікбол Қондыбай Суын жылқы туралы терең тоқталып, оның түп бастауына қатысты соны ойлар айтады. Байырғы «су жыланы» ұғымы жылқы тұқымы қолға үйретіліп, мінсе көлік, жесе ас болып, адамзаттың жан серігіне айналған кезде «су жылқысы» деген ұғымға айналды дегенге меңзейді.

Серікбол Қондыбай Суын жылқы туралы терең зерттеулерінің нәтижесінде бұл бейнені Маңғыстау өңірінің маңызды символдарының бірі ретінде қарастыру қажеттігін алға тартады. Ол «теңіз жылқысының» мифтік, тарихи, аңыздық және географиялық сипаттары арқылы Маңғыстаудың теңіз жағалауымен тығыз байланысты екенін дәлелдейді.

Ғалым бұл бейнеге қатысты мифологиялық пайымдауларымен қатар, өзінің азаматтық армандарын да білдіреді. Ол суын жылқы бейнесінің қазіргі мәдени кеңістікке қайта оралып, поэзияда, прозада, бейнелеу өнері мен мүсінде, музыкада кеңінен қолданысқа енуін құптайтынын айтады.

«Ақтау қаласында, теңіз жағалауында қоладан құйылған суын айғырдың немесе суын биенің ескерткіші бой көтерсе, қандай ғажап болар еді. Мүмкін, бір күні бұл арманымыз да орындалар...» – дейді Серікбол Қондыбай үмітпен [42, б.513].

Суын айғырдың теңізден сілкіне шығып, жағалауда жусаған көп жылқының арасынан бір биеге шабады екен. Осы кезді білетін адамдар теңіз жағасына бие жіберетін болса, суын айғырдан құлынды болады.

Суын айғырдан туған құлын сымбатына көз тоймайтын, тұла бойынан мін табылмайтын ерекше мүсінді, шапса бәйге бермейтін жұмыр тұяқтының жүйрігі, құт саналатын оны халық дүлдүлге теңейді. Мұндай құлын шашасына шаң жұқпас қанатты жүйрік немесе нағыз тұлпар болып шығады деп сенген [134].

Қазақ этносының тұрмыс-тіршілігіндегі төрт түлік малдың рөлімен түсіндіруге болады. Мал – көшпелі қазақтың бар қазынасы, бар байлығы, өмір-тіршілігі. Қазақ халқының материалдық және рухани мәдениетін төрт түліктің қатысынсыз зерделеу мүмкін емес. Көшпелі тіршілікте қазақ халқының тұрмысында халық дүниетанымындағы құндылықтардың – бірі төрт түлік мал.

Төрт түлік мал қазақ халқының барлық жан дүниесін, ойлау жүйесін, психологиясын, тілін «жаулап алған». Халық жылқыны – желден, түйені – сордан, сиырды – судан, қойды – оттан жаралған деп есептейді. Төрт түлік мал қазаққа қандай қадірлі, қымбат болса, «бес саусақ бірдей емес» дегендей, сүйкімсіз адамның түсін, сиқын, жақсы-жаман мінезін, қылығын айқындап көрсету үшін оны малдың мүшелерімен, мінезімен салыстырады, әртүрлі теңеулер жасайды.

Сөзіміз дәлелді болу үшін төрт түліктің пірлерін қарастырайық.

Ғалым Рәбиға Сыздық: «Қазақ әдеби тілінің тарихы» атты кітабында «пір» сөзі қазақ тіліне Қожа Ахмет Ясауи мен Бақырғанидің хикметтерінің

таралуымен енген» – деп жазады. Пір – желеп-жебеуші тылсым күш иелері дегенді білдірген [135].

«Әр түліктің өз желеп-жебеушісі, қамқоршысы, иесі, пірі бар деп сенген қазақтар түйені – ұлық малы, түлік төресі немесе «түйе – байлық, жылқы – сәндік» деп бағалаған. Төрт түліктің пірі, қолдаушысы ретінде сиыр атасын – Зеңгі баба, түйе атасы – Ойсылқара, жылқы иесі – Қамбар ата, қой малының иесі – Шопан ата, ешкінің пірі – Шекшек ата деп атау сол кезден қалған дейді [136, б.95].

«Орта ғасырлық түркілер үшін төрт түлік мал өмір сүру кепілі болған дейтін болсақ, сол төрт түлік мал белгілі бір кеңістікте (жайылымда) және белгілі біруақыт аясында ғана өсіп өне алатыны белгілі» [137].

Түйе малы ежелден киелі саналып, пірі *Ойсылқара* екені белгілі. Бұл атау түйе сөзінің орнына да қолданыла береді. Мұндағы «ойсыл» – көне түркі заманынан кейінгі кезеңдерде түйе ұғымына ауысқандығын, алып бар – апар, қара ала құс – қарлығаш сияқты ойыс-ылди сөздерінің кірігуінен ойсыл түріне келіп, архайзмдік сипат алғандығын түйе атауларын зерттеуші Ә. Жақыпов еңбектерінен көреміз [138, б.13].

«Жығылсаң нардан жығыл» / «Құласаң нардан құла» деп, түйе үстінен құлаған адамға «түйе шудасын төсейді, ал ат жалын төсейді» деген халықтың мифологиялық дүниетанымынан туындайды. Мақалдың тура мағынасы жалпы паремиологиялық мазмұнды анықтауда аса маңызды емес, яғни «нардан жығылу» тіркесі астарлы ойды сипаттайды.

Академик Әлкей Марғұланның пікірінше, жойқын күш иесі «*Ойсылқара*» пірі қола дәуірінің ғұн обаларынан табылған жартылай адам, жартылай хайуан бейнесіндегі қола құймаларына негіз болып, мифтік сюжет арқауына айналуы оның көшпенділер болмысындағы маңыздылығынан туындаса керек [118, б.172].

«Шора батыр» жырында батырдың әйелі «түйеден – нарды, жылқыдан – айғырды, сиырдан – өгізді, қойдан – қошқарды алып, Тәңірімнен ұл сұрап барайық» – дейді. Ал осы аруаққа арнап құрбандық шалуда нар түйе сою, үлкен бір оқиғаға байланысты сойылған. Қазақта «Ақ түйенің қарны жарылды» деген сөз содан қалса керек [57, б.67].

Сиыр иесі – Зеңгі баба. Сиыр – отырықшылыққа байланысты пайда болған мал, айдағанға онша көнбейді. Осы мінезіне қарап, қыңыр адамды «сиырмысын», «сиыр сипағанды білмейді» деп сипаттайды. Мұндағы ассоциация – қыңырлық, надандық, топастық.

Ғалым Ф.И. Буслаевтың айтуынша, «Ертеде көне санскрит тілінде жерді, сиыр мағынасында ұғып, оны өгіз-го – гау» деп атаған [139, б.20].

Орыс тілінде: говядина – сиыр еті, неміс тілінде – gow (гау), гот тілінде – gobi (гови), қазақ тілінде – ау-қау (ау хау) болып айтылады. Ежелгі Грек елінде әйел құдай Гераны – сиыр бейнесінде қабылдап, табынғаны белгілі.

Зеңгі баба – XII ғасырда өмір сүрген, Сүлеймен Хакім ата Бақырғанидың шәкірті, Қожа Ахмет Ясауидің бесінші мүриді, шын аты – Айқожа, бет бейнесінің қараторы болғаны үшін халық «Зеңгі баба» деп атап кеткен. Ол

Арыстан бабтың шөбересі саналып, Шаш (қазіргі Ташкент) маңында өмір сүрген. Сиыр бағып, мал өсірумен айналысқан, халық арасында сиырдың пірі ретінде танылған. Қазір оның атымен ауыл аталып, Өзбекстанда ескерткіш қойылған. XIV ғасырда Өмір Темір бұйрығымен басына күмбез салынған. Аңыздар мен бақыстардың жырларында ол қасиетті, мал-жанды қорғаушы тұлға ретінде сипатталады. Ол таңертеңгі паданы айдап, алдын қайырмай, еркінше жіберіп; «Ош, Ош!» – деп сонау қырғыздың жерінен бір-ақ қайырып әкеледі екен. Ош қаласының атауы содан пайда болса керек. Малдың әр түлігінің өз Тәңірісі, сақтаушысы бар деп түсінген халық ұғымында Зеңгі баба сиырдың пірі ретінде сақталып қалған [140, б.73].

XIV ғасырда Өмір Темір қасиетті Өзірет сұлтанның күмбезін жаңадан тұрғызуға кіріскенде, Қаратау, Сырдария маңы қазақтары жиналып келіп, қирап жатқан күмбезді қоршап алады. Өмір Темір былай дейді: «Сақып қыранға барып айтыңдар, алдымен Зеңгі бабаның басына күмбез тұрғызсын. Ол Өзірет Сұлтаннан (Қожа Ахмет Ясауи) көп заман бұрын өткен данышпан, өзі бақташы, сиырды табынымен шоңайтып, халыққа байлық сыйлаған кісі». «Темір халық ұйғарымын қабылдап, Зеңгі бабаның басына күмбез тұрғызған» дейді ескі аңыз. Зеңгі баба күмбезі Қазығұрт тауының оңтүстігінде, Ташкентке таяу жерде салынған.

Шаруаның бір пірі – Зеңгі баба!

Сиыр берсең сүтті бер өңкей мама!

Кең өріске шұбыртып өзің бағып,

Кешке жақын қотанға әкеп қама.

Қазақ бақыстары балаларды, аяғы ауыр әйелдерді емдегенде, Зеңгі бабадан көмек сұрағаны жайлы жолдар кездеседі:

Зеңгі баба қауымы-ау,

Пірлеріңді шақыршы [85, б.117].

Түркі халықтарында сиырды суықпен байланыстыратын мотив бар. Мысалы, сахада қыс бұқасы бар, оның демі – аяз, мүйізі – мұз. Қаңтардың аяғында аспан перзенті – алып бүркіт келіп шақырады. Соның даусынан қаһарлы бұқаның мүйізі шарт сынып, аяздың беті қайтады дейді олар. Сонымен бірге алғашқы сиыр көлден шыққан деген ұғым да бар [89, б.3].

Ал тываларда да осыған жуық: «Көл бұқасы адамның көзіне көрінбейді, ызғарлы қарашада азанда, іңірде мөңіреп, ауық-ауық өкіреді, сол кезде өзен-көлдің мұзы толық қалыңдап қатады» дейді олар.

Малдың әр түлігінің өз тәңірісі, сақтаушысы бар деп түсінген халық ұғымында *Зеңгі баба* сиырдың пірі ретінде сақталып қалған.

Қамбар ата – жылқы малының иесі және жылқышылардың пірі. Зерттеушілер оның есімін мұсылман діні арқылы келген арабтық тарихи тұлға, Өлінің атбегісі Ганбардың есімімен байланыстырады. Түркі халықтарында Қамбарға берілген функция әртүрлі, мысалы, түрікменнің Қамбар бабасы ән-саздың пірі, дутарды ойлап табушы, ал қазақтарда эпостық батырдың персонажы. Сондай-ақ Қамбар жұлдызы күз айларында туып, көктемнің басында көрінбей кетеді [42, б.333].

Мифолог С. Қондыбайдың пайымдауынша, Қамбар атада үш мифологиялық функция бар. «Қамбар – жылқышылардың пірі, жылқы малының иесі. Зерттеушілер оның есімін мұсылман діни бейнесі, пайғамбарымыздың күйеу баласы Әзірет Әлінің атбегісі болған Ганбармен байланыстырады.

Кейбір бақсылық сарын Қамбар есімі бақсы жындарының қатарында айтылады. Бұл көне түркілік қам бақсылыққа қатысты ұғымдардан да іздеу мүмкіндігі бар екендігін көрсетеді.

С. Қондыбай:

«Көл иесі – Қамбар-ау,

Шөл иесі – Қамбар-ау,

Қарағыма көз сал-ау, – деген жолдарды мысалға келтіре отырып, Ганбарға қатысы жоқ деген пікірін алға тартады.

Қамбардың күйшілігі жөнінде аңыздың қазақ арасында екі түрлі нұсқасы бар. Бірінші аңызда: «Бір шапқыншылықта түрікпендер қазақтың тоғыз жасар екі баласын қолға түсіріп, жалшы қылады. Қозы баққан Қамбар деген бала күй тартқанда қозылар күйдің әуеніне елтіп, баланың қасында иіріліп жатады екен. Малдың қоңданып, семіруіне кедергі келтірген күйдің тартылуына қанша тыйым салғанымен, қойғыза алмапты. Түрікпендер баланың өнеріне тәнті болып, өлтіруге қимай, Темір бабаға алып барады.

Екінші аңызда: «Бір шапқыншылықта түрікпендер қазақтың тоғыз жасар екі баласын қолға түсіріп, жалшы қылады. Қозы баққан *Қамбар* деген бала күй тартқанда қозылар күйдің әуеніне елтіп, баланың қасында иіріліп жатады екен. Малдың қоңданып, семіруіне кедергі келтірген күйдің тартылуына қанша тыйым салғанымен, қойғыза алмапты. Түрікпендер баланың өнеріне тәнті болып, өлтіруге қимай, Темір бабаға алып барады. Темір баба баланы Үстірттегі Қаратүлейге, елдің шетіне апарып бостандық беруге бұйырады» [42, б.990].

Жылқышы ата – жылқы малының желеп жебеушісі, пірі. Жылқышы атаға жылқы төлінің көп болуы, сондай-ақ желінің бос тұрмауы, қауіпті індеттен, төтенше жағдайдан (қаһарлы қыс, қарлы-боран) сақтауды жалбарынып сұраған. Жылқы малының құты айғырдың байсалдысын, сауған сайын иіп тұратын мама биені Жылқышы ата желеп-жебеп отырады екен деседі.

Жылқышы ата туралы мынадай тілек айтылған екен:

Шаруаның бір пірі – Жылқышы ата!

Тілегенде, өзің бер, ақтан бата!

Үйір-үйір жылқыны шұрқыратып,

Ойдан-қырдан арқансыз әкеп, мата!...

...Тағы бір тілек тілейін,

Шын бергенің білейін,

Өңкей ала, шұбардан,

Жал-құйрығы шұбалған

Айғыр берсең байсалды,

Үйірі толған байталды,

Өңкей мама биімен,

Сауған сайын иіген [141, б.549].

Шекшек ата халық арасында ешкінің пірі ретінде кеңінен танылған. Мал амандығын тілеген қазақ Шекшек Атаны ауызға алып, сыйынған. Сексек ата туралы сақталған миф-аңыз жетерлік. Бұл туралы арнайы кітап та жарық көрді. Сексек атаның малдары құладүзде жайылса да, семіз қонды болған, қошқарлары сүзісіп жүргенде, соқ-соқ деп, сүйсініп дем беріп отырады екен. Содан Соқсоқ атаныпты. Кейін ешкілерінің жеңілтек селтендігіне қарап Сексек болып аталып кетіпті [142, б.13].

Түркістан шаһарында ғұлама Қожа Ахметтен дәріс алған көп шәкіртінің бірі – Шопан ата еді. Бірде ұстазы шәкірттерін сынау ниетімен медресе жанына жинапты. Қолындағы асасын басынан бірнеше қайтара айналдырады да, лақтырып жібереді. Ол сонан соң:

– Ал, шәкірттерім, асаны қайсысың бірінші тауып әкелесіңдер, – дегенде, шәкірттер аса таяқтың ұшқан жағын бетке ұстап жарыса жүгіріп кетеді. Шопан ғана орнынан қозғалмай тұрып қалады.

Қожа Ахметтің:

– Сен неге асаны іздемейсің? – деген сауалына:

– Мархаббатты ұстаз, сіздің асаны табу үшін менің ұзақ сапарға аттануым керек, – деп жауап қайтарады. Шәкіртінің білімдарлығына риза болған Қожа Ахмет сапарына ақ жол тілеп, батасын беріп қош айтысады.

Шопан ата Қожа Ахметтің Түркістанда лақтырған асасын Маңқыстаудан табады. Ол аса қадалған жерді үңгіп, жер асты мешітін салады. Құдық қазады, өткен-кеткен жесін деп тұт ағашын егеді. Елдің балаларын оқытып, өзі де ғұлама ұстаз атанады. Оның жер асты мешіті жартылай құлаған күйінде әлі күнге дейін сақталған, ел-жұрты оның басына тәу етіп, түнейтін қасиетті орынға айналды [140, б.75].

Әбубәкір Диваев *Ойсылқара* жөнінде «дұрысырағы Увайс-аль-Карани. Бұл бақытты Араб еліндегі Йемен қаласының маңында орналасқан Қаран деген жерден шыққан, Мұхамед пайғамбардың замандасы еді. Ол алапес болып туылған еді, бүкіл денесіне дақ қаптап кеткен. Сырқатынан айығу үшін ол Тәңірге жалбарынады. Құдай жалбарынғанын қабыл алып, денесін алапестен тазартты, тек динар көлеміндей ғана бір дақ қалдырды. Увайс-аль-Карани өте кедей адам болды және оның бишаралығы сондай, оны анасынан басқа бірде бір пенде білмеді» дейді [114, б.82].

Қазақ антропонимиясында жануарлардың пірлері жебеушілерінің аттары лақап ат ретінде қолданылған, олар кейде тұтастай «бастапқы» аттарды ауыстырады. Бір адам атақты малшы, бақташы, табыншы «лақап атқа» ие болып, оның шын аты ұмытылады да, көзі тірісінде одан кейін де Шопан ата, Жылқышы ата және т.б. тәрізді лақап атымен ғана белгілі болып қалады.

Мысалы, Жалаңаш ата – Сыр бойы қазақтарының наным-сеніміндегі желдің иесі, пірі. Жалпы жел ұғымы оның мифтік сипаты барлық мифтерге тән. Скиф ғұламасы Жел – табиғат стихиясы ғана емес, мифологиялық сипатқа ие ұғым. Токсаристің айтуынша, көшпелі скифтер екі нәрсеге сиынған: семсер мен жел. Қызылорда өңірінде Жалағаш деген мифотопоним бар.

Диканшылардың дәстүрлі түсінігі бойынша, желдің соғуы-соқпауы оның

пірлері Мірқайдар мен Жалаңаш атаның құзырындағы жайт. Оларға арнап тасаттық бергеннен кейін ғана жел соғады екен деседі. Сонымен қатар, Қазақстанның оңтүстік өңірлерінде Мірқайдар пірмен қатар Ақшаш кемпірді де желді тоқтататын да, соқтыратын да құдіретті күш иесі ретінде пір тұтты.

Жел үшін диқаншы қолындағы жалпақ күрегімен бидай дәнін аспанға атып, дәнді қауызынан айыру үшін «Жалаңаш атадан» жел шақырып өтініш қылады:

О, Жалаңаш-ата, шақыра гөр желінді,
Қара тұмандай түйілсін,
Борандатып желдетсін...
Үрлесін жалба-жұлба етіп, жалаңаштап,
Жарқырау үшін оның денесі.
Мен таба алмаспын басқа жол,
Сабаннан тазалау үшін тартылған дәнді,
О, Жалаңаш ата, жібер оңтүстік батыстан
Гуілдеген қызыл желді.

Дәстүрлі наным-сенім бойынша Жалаңаш атаға арналған өлеңін қайталап айта берсе, жел соғады. Ондайда желді «Жалаңаш ата» жіберді деп диқаншы желді үстемелеуді сұрап оған төмендегідей өтініш сөз айтады:

Тездетіп соға гөр менің желім,
Жыландай ысқырып тез жет,
О, тәңірім желді көмекке тезірек жібере гөр...

Егер бұл кезде жел күшейе түссе, онда егінші өзінің жалбарынуы жетіп, желді сол жіберді деп, «Жалаңаш атадан» Оңтүстік-батыстан қызыл жел жіберуін сұрап тағы жалбарынады:

О, қызыл жел, соққын бар күшіңді жиып!
Сен сол өршеленген желсің, ұмтылатын
Биік тау шыңдарынан өтетін... [141, б.189].

Қазақтың дәстүрлі наным-сенімінде аруақты адамның желеп-жебеп жүретін киесі көмекке келіп, дұшпанның десін басып, көзге көрінеді екен дейді. Мәселен, Абылай хан қиын сапарға, қанды жорыққа аттанарда, жолы болып, ойына алғаны сәтімен орындалар болса, *ақ бура* жолға маңдайын беріп, егер жорық сәтсіз болатын болса, *ақ бура* Абылайдың бұл сапарын теріс көргендей, сырт беріп жатады екен. Абылай ханның киесі болған *ақ бура* алдымен Бұқар жыраудың түсіне енген деседі. Бұқар жырау *ақ бураның* жатысына қарап, болжау айтатын болған. Қиын-қыстау кезде желеп-жебеп жүретін *ақ бураға* арнап Абылай хан күй шығарыпты дейді [143, б.1].

Ақ бура жатыр іргеде,
«Жануар қайдан жүр?» деме.
Ғайыптан келген түйені,
Жазғырып бекер тілдеме.
Төгіліп қалың шудасы,
Бабамның болған сырласы.
Орнынан тұрды күркіреп,

Бураның алып тұлғасы.
Киеге ие жолықты,
Абылай іштей соны ұқты.
Аруағы көзсіз батырдың,
Тылсыммен тағы толықты [143].

В.Н. Телияның пікіріне сүйене отырып, осы зерттеудегі орнитологиялық код арқылы мәдени маңызы бар құс атауларының жиынтығын түсінеміз: «Символ как основная часть описания кодов культуры – это «знаки, избранные в процессе мировосприятия и осознания мира для устойчивого, регулярного воплощения в них ценностного содержания культуры, ее основных категорий, ее смыслов» [132, б.211].

Орнитология (гр. *ornis* құс, *логия* – ілім) – құстарды зерттейтін зоологиясының бөлімі. Орнитология терминін итальяндық натуралист В. Алдрованди XVI ғасырдың соңында енгізген. Орнитоним – құстардың жалпы атауы. Термин грек сөзі «құс» атауынан шыққан. Орнитонимдер зат есімдер категориясы ретінде олардың семантикалық құрылымына номинативті мағынадан басқа, метафоралық сема ретінде адамның сипаттамаларына ие мағынаны қосады.

Красных В.В. орнитологиялық код туралы: «Орнитологический код, закрепляющийся в паремиях, помогает выявлению универсальных и национально-специфических особенностей. Коды культуры «соотносятся с древнейшими архетипическими представлениями человека» [4, б.232].

Құстар ең ерте кезеңде өмір сүрген адамдар үшін тотем болды. Қазақтар үшін құстардың символдық мәні зор болды. Жас қыздардың, ақындардың бас киімдері бүркіттің қауырсындарымен безендірілген, бұл аспанмен, жоғарғы әлеммен байланыстың белгісі болды.

Орнитонимдердің символдық мағыналарын «мәдени код» терминіне байланысты болып келеді. Біріншіден, мәдени кодтың тасымалдаушы белгісі болып табылады. Екіншіден, орнитоним символдық мағынаға ие бола алады [6, б.9].

Қазақ мифологиясындағы тілдің көрінісін зерттеген ғалым Қ. Ғабитханұлы «құс тотемдерін» арнайы қарастырған. Ертедегі адамдардың дүниетанымында құс – жоғарғы әлемнің бейнесі, аспан тәңірімен тілдесіп тұратын, көк пен жерді байланыстыратын күш [83, б.20].

Самұрық құс – қазақтың қиял-ғажайып ертегілерінде кездесетін ерекше қасиетке ие алып құс. *Самұрық құс* үнемі бас кейіпкерге көмек көрсетіп жүреді, кейде адамзатқа қас тылсым күш иесі ретінде де кездеседі. Бәйтеректің бейнесін түркі, парсы халықтарының дастандары мен ертегілерінде жиі кездесетін мифологиялық кейіпкерлердің бірі *Самұрық құспен* байланыстырады. Ол айдаһар, дию, пері, жын сияқты фантастикалық сипаты басым қиял-ғажайып ертегілер мен дастандарда тұрақты түрде төбе көрсетіп отырады.

Қазақ ертегілерінде *Самұрық* бас кейіпкерді жер астынан, жердің тесігі шыңырау құдық арқылы алып шығады. Қазіргі қазақ тілінде шыңырау – *өте*

терең құдық, тереңдік деген ұғымды білдіреді. С. Қондыбайдың пайымдауынша, ерте кездегі «Шыңырау» (башқұрт тілінде «Самырау») ұғымы авесталық «Канга-Вара» ұғымымен этимологиялық байланыста. Канга-Вара Авесталық мифологиялық жүйеде әулиелер мен күнәсіз жандардың о дүниелік мекені болса, көшпенділердің мифологиялық жүйесінде Шыңырау /Самырау – аруақтар мен өлілердің әлемі. Яғни бас кейіпкер өлілер әлемінде болып, оны самұрық жер бетіне (тірілер әлеміне) алып шығады. Осы тұрғыдан алғанда самұрық шаманизмдегі үш әлеммен байланыстырушысы ретінде басқа құстардың қаз, аққу, итала қаз образдарымен ұштасып жатқанын көреміз [103, б.108].

Қазақ ертегілеріндегі самұрық бейнесінің арғы тегі, архетипі иран мифологиясында жатыр. Жалпы *Самұрық* бейнесі Алып қарақұс, Шыңырау құс, қанатының көлеңкесі бір күндік жерді алатын Қарақұс сияқты басқа атаулармен де белгілі.

Серікбол Қондыбай Алып қарақұс, Қарақұс атаулары түркі заманынан келе жатқан атаулар деп санайды. Ал самұрық құс иран мифологиясынан келген кірме атау [144, б.194].

Мысалы, «Керғұла атты Кендебай» ертегісінде асыл тұқымды, алтын құйрықты құлындарды самұрық құс қара бұлт түрінде келіп алып кетеді. «Ақ қоян», «Опасыз туыс» ертегілерінде де Самұрық немесе Алып қара құс жағымсыз бейне ретінде көрсетіледі. Бірақ ертегілердің басым бөлігінде Самұрық бас кейіпкерге тілектес жағымды күштің образы ретінде оның басына күн туғанда көмекке келетін құс болып бейнеленген («Ер Төстік», «Бекболат», «Делдаш батыр») [134, б.102].

Мифологиялық құс Самұрықтың басқа халықтардың да рухани мәдениетінде типологиялық сәйкестігі барлығы, осы орнитологиялық жалқы есімнің фонетикалық сәйкестігін де көрсетеді: Самұрық – Симург, Семаргль және басқалар. Құс Семург, Семрук, Семаргль, Гаруда еуразиялық, үндіс, парсы халықтарының көне пантеондары жүйесінде кездеседі.

Қазақ ертегілеріндегі Самұрықтың ұясы Бәйтеректің басында аспан әлемінің болуы, жер бетінде аң аулауы ортаңғы әлем, бас кейіпкерді құтқаруға шыңырау құдық арқылы жер астына түсуі, жер асты әлемі оның осы үш әлеммен байланысын, яғни мифтік сипатын көрсетеді. Сонда Самұрықтың үш әлемді байланыстыратын қызметі шаманизм, зороастризммен де үндес. Бұл образ Еуразия халықтарының барлығына дерлік ортақ бейне деп тануға болады.

«Ер Төстік» т.б. ертегілерде суреттелетін зәулім бәйтерек – үш әлемді жалғастырып тұратын «ғарыштық» немесе «әлемдік» ағаш. Әлемдік ағаш туралы мифтік ұғым қазақ ертегілері мен шамандық нанымдарында да кездеседі [145, б.68].

Жартытөстік жыл сайын алып қара құстың балапандарын жеп кетіп жүрген айдаһарды өлтіріп, бәйтерек түбінде демалып отырады. «Сол кезде күнбатыс жақтан бір қара бұлт шықты. Қатты дауыл жерді шаңдатты.

– Бұл не? – деп сұрады Жартытөстік.

Сонда екі балапан айтты:

– Бұл біздің анамыздың қанатының екпінді желі.

Нөсер жауын құйып құйып жібереді.

– Бұл қалай? – дегенде, балапан айтты:

– Анамыздың көз жасы. Жылда-жылда бала тапсам да бірі ілеспей қойды деп жылағаны, – деді.

Күн ашылып, қар жауды, жапалақ-жапалақ.

– Бұл не? – деді.

– Анамыздың қуанып қарқ-қарқ күлгені, – деді. Құс келіп ағаш басына қонғанда, үйдің жуандығындай ағаш иіліп жерге тиді дейді» [43, б.99].

Алып Қарақұс – қазақ мифологиясындағы тылсым күштермен байланысты құс. Жалпы Алып қара құстың мифтік бейнесі көптеген ертегі-аңыздарда Бәйтеректің басына ұя салған үш әлемді байланыстырып тұрған медиатор ретінде суреттеледі. Алып қарақұс та Самұрық құс сияқты кейде адамзатқа көмегі тисе, кейде зиянды, қаскөй күштер жағында әрекет ететін бейне ретінде көрсетіледі. Алып қарақұстың балапандары қорғап қалғаны туралы сюжет ертегілерде кездеседі. Бірақ тұлпардың құлынын ұрлайтын зиянкес күш ретінде де бейнеленеді [127, б.166].

Серікбол Қондыбай Алып қарақұстың әрекетіндегі қайшылықты көнедуалистік мифтер жүйесіндегі, оның бірде аспан әлемімен байланысты жарық күштердің, бірде жерасты өлілер әлемінің елшісі ретіндегі әрекеттерімен байланыстырады [144, б.195].

Көкқұс – жыл құсының мифтік бейнесі. Жер ортасы Көктөбе, кейде Қап тауы деп те айтылады. Көкпен таласқан алып бәйтеректің басында алып Көкқұс болады.

Алып құс немесе Көк ала құс, Көкқұстың қанатынан жел соғады, жаңбыр, бұршақ, қар жауады. Сол құс жер бетіне жақындағанда жақсылық әкеледі, жақсы хабар әкеледі.

Ақын Мағжан Жұмабаевтың «Самалық» өлеңінде:

Самалық! Самалық!

Көкқұс көзін ашты ма?

Аяғын жерге басты ма?

Самалық, Самалық!

Самарқанның көк тасы, жібіді ме? Көрдің бе?

Қап тауының көк құсы? Көк ала құс,

Көкқұс жүгірді ме, көрдің бе? – деп жырланады.

Көкқұс туралы маусымдық өлеңдерде осындай ұғымдар ұшырасады. Көкқұс сөзіндегі көк лексемасы – Көк тәңірінің символы. Ол жақсылықтың, жаңалықтың жаршысы.

Профессор Е. Жанпейісов ақын Мағжан Жұмабаевтың «Самалық» өлеңін этнолингвистикалық тұрғыдан талдайды: «Қап тауының Көк құсы мен Самалық лексемасын бір концептілік аяда қарастыруы ерте дәуірдегі қазақи мифтік санасындағы дүниенің тілдік моделін айқындай түсуімізге түрткі болды» дейді [146, б.9].

Зымырық құс. 1. Ұшқыр, зуылдап, тез ұшатын құс. 2. Ертегі мен аңыздарда кездесетін мифологиялық образ. Зымырық құс, зымырық тас түрінде суреттеледі. Зымырық тасқа не тілегінді айтсаң бәрі орындалады, ертеkte оны бай аузына салып жатады, кедейдің ит пен мысығы ақылдасып ұрлап кетеді, нәтижеде жарлы кенет байығаны айтылады. Зымырық құс туралы ұғымның желісі самұрық және шыңғырлау сияқты мифтік құстарға байланысты мифологиялық қисындармен бірдей болып келеді [84, б.112].

«Самұрықты кейде қазақтар зымырық деп те атаған. Сонымен бірге адамның қалағанын болдыратын мифтік сиқырлы тасты зымырық тас деп атаған. Ал қырғыздар мен түрікмендер де самұрықты зымырық деп атай береді. Самұрық құс ирандық мифологияда көреген құс Симург түрінде сомдалса, Телеуіт аңызында оны тырнағы мыстан жасалған алып құс, ал «Ырық бітікте» қанаты алтын алып құс деп бейнеленеді.

2.4 Мифофитонимдердің сакралдану ерекшелігі

Табиғаттағы өсімдік дүниесінің адам өмірінде, оның күнделікті тұрмыс тіршілігінде атқаратын жүгі, рөлі жоғары. Фитонимдерді діни дереккөздерден іздеу арқылы, олардың діни танымдық рөлін анықтауға болады. Фитоним – кез келген өсімдікке берілген атау [4, б.143]. Қазақ тіліндегі өсімдік атауларын жинап, жүйелеп зерттеген профессор Б. Қалиев 10 мыңдай өсімдік атауы бар деген [147, б.5].

Қазақ тіл білімінде фитонимдік лексика әртүрлі аспектіде зерттелді: атап айтқанда, ономонология тұрғыдан – Г.И. Ұйықбаева, этимологиясын – Б.Қалиев, этнолингвистикасын – Ш. Сейітова, өсімдік атауларының уәжін – У.Д.Әділбаева, когнитивтіктік тұрғыдан – Г.А. Омарбекова зерттеген. Шетел ғалымдарынан түркі тілдеріндегі фитонимдік бірліктерді Л.В. Дмитриева, М.М.Пенжиев, Г.Г. Саберова, Т.Х. Хайрутдинова, А.А. Хатхе тағы басқа ғалымдар арнайы қарастырған.

Қазақ тілінде кездесетін көптеген фитонимдердің өзіндік мән-мағынасы бар. Олардың қайсыбірі тек өсімдік ұғымында ғана емес, оған қоса лингвомәдени мазмұнды да аңғартады.

Фитонимдерді топ-топқа жіктеудің түрлі принциптері бар. Өсімдіктің өзі табиғатта үш топқа бөлінеді: ағаш, бұтақ, шөп. Бұлардың ішінде ақ шеңгел, бәйтерек, шоқ терек, дарақ, адыраспан, жалбыз тәрізді фитонимдердің мазмұн межесінде мифологиялық таныммен байланысты ақпараттар кодқа салынғанын байқаймыз.

Қазақ халқында мәдени өсімдіктерге байланысты мифтік түсініктер ертеден қалыптасқан. Мысалы, күрішті пайғамбардың түскен тісінен өнген, шие жемісі мен алманың гүліне қасиетті жанның қаны тамған, көкнәр шөбі жыланның уы араласқан пайғамбар түкірігінен өнген деген сияқты сюжеттер кездеседі.

Қазақ тіліндегі өсімдік атауларын жинап, жан-жақты тілдік талдау жасаған профессор Б. Қалиев оларды өсетін жеріне, шаруашылық маңызына қарай және ботаникалық т.б. жағынан да бөлуге болатынын айтады.

Өсімдіктердің сыртқы түрі мен жуан-жіңішкелігіне, қатты-жұмсақтығына қарай ғалым Ш. Сейітова оларды 4 топқа бөлген.

Қазақ тіліндегі өсімдік атауларының уәжділігін зерттеген ғалым Ұ.Әділбаева *ебелектің* 4 мағынасын көрсетеді: 1. Құмды, сортаңды жерде өсетін бір жылдық шөптесін өсімдік. 2. Ою-өрнектің бір түрі. 3. ауыс. Дәрменсіз, әлсіз, қауқарсыз. 4. ауыс. Жеңілтек, ұшқалақ [148, б.26]. Осы соңғы «жеңілтек, ұшқалақ» мағынасы, яғни ебелектің ұшып жүретіндігі кейіпкер атының жасалуына уәж болып тұр. Мысалы, халықта «Елбең-елбең жүгірген, ебелек отқа семірген» деген сөз бар немесе «Құладың құстың құлы еді, Тышқан жеп жүнін түледі» т.б. Демек, бұл атаулардың этномәдени кодын ашу үшін олардың тек фитонимдік, орнитонимдік т.б. ақпараттарын, яғни ғылыми кодын ашу жеткіліксіз. Ол үшін, мысалы, «Ебелек оттың семіртетінін», «Құладының текті құс еместігін» т.б. күнделікті тұрмыс тәжірибесінде таныған кәсіби таным да керек [149].

Қазақ танымында ерекше орын алатын өсімдіктер жайлы айтқанда, адыраспан, арша, жусан жайлы сөз қозғамауға болмайды.

Адыраспан – тек жылы, ыстық өлкелерде өсетін дәрілік әрі киелі өсімдік. Шығыс елдерінде адыраспанды әртүрлі атпен атайды: исирик, испанд, драспан, хармал. Ертеректегі аты «*peganon*» грек тілінен аударғанда «өсімдік» деген мағынаны береді екен. Негізінен, адыраспан тек қана түріктер мен қазақтар үшін ғана емес, басқа да көптеген шығыс елдері үшін де киелі өсімдік.

Адыраспан шөбінің шығуы ислам дінінде Оспан сахабаның атымен байланысты болып келеді. Оспан сахаба соғыста атын іздеп жүріп, атының шылбырының адыраспанға байланып қалғанын көріп, адыраспанды өзімен бірге ала кетеді. Сөйтіп, соғыста жеңіске жетеді. Оған адыраспан деп ат қояды. Мұхаммед Пайғамдар бұл шөпке дем салып, киелі етеді.

Бұл өсімдіктің қазақ халқының когнитивтік санасында қалыптасқан ерекше маңыздылығының көрінісі ретінде адыраспанмен байланысты түрлі өлең жолдары, тыйым сөздер, тағы басқа тұрақты тілдік бірліктердің қолданысы дәлел бола алады. Аңыз емес, мифке сүйенуіміз керек қой. Аңыз өмірде болған оқиға.

Мысалы, адыраспанды жинауға келгенде, оны жұлмай, үзбей тұрып, ең алдымен:

Ассалаумағаләйкүм, Адыраспан,

Бізді сізге жіберді Омар, Оспан.

Кеселге жеті түрлі ем болсын деп,

Әкім Лұқпан пірлері ақыл қосқан, – деп жырлайды [150, б.5].

Ел аузында «Ассалаумағалейкум, Адыраспан! Жіберді ем болсын деп Омар, Оспан» деп айтылатын сөз сақталған. Осындағы есімдері аталатын Омар, Оспан – ойдан шығарылған аттар емес, Мұхаммед пайғамбардың серіктері, шадиярлардың аты. Ислам дінінің халық арасында таралу шағында Мұхаммед Әбубәкірді дінбасы етіп қалдырады. Одан кейін халиф болған Омарды дұшпандары хижраттың 28 жылы мерт қылады. Ал Оспан бұлардың ішінде сауаттылығымен және Құранның таңбаларын жасағандығымен ерекшеленеді.

Ассалаумағалейкум, Адыраспан!
Жіберді ем болсын деп Омар, Оспан
Ассалаумағалейкум, адыраспан,
Атыңды қойған екен Әзіреті Оспан.
Пайғамбар дұғасынан нәр алған соң,

Өзіңе келіп тұрмын жол алыстан, – деген сөздерді айтып, сәлем берген екен, соңынан Құран аяттарын оқыған [150, б.6].

Адыраспанды мезгілінен ерте жұлатын болса, «киесі атады» деген наным болған. Бұл өсімдікті әбден піскенде, шілде айында гүлдеген кезде жинап алуға болады әрі оны жұлмастан бұрын дәрет алу, дұға оқу рәсімдерін орындаған.

Адыраспан, адыраспан шыққан жерді, сірә, баспан [151, б.64] деген сөз қолданыс та бұл өсімдіктің қазақы танымдағы діни-мифтік мәнінің зор екенін көрсетеді.

Ғалым Б. Тілеубердиев ономастикалық «өсімдік» концептісінің көп деңгейлі құрылымында наным-сенімдерге, эстетикалық талғамдарға, мифтік танымға байланысты түрлі когнитивтік ақпар бар деп тұжырымдайды [99, б.193].

Арша – қысы-жазы көгеріп тұратын хош иісті, бұталары сұлап жататын кейде түзу өсетін бұта немесе ағаш тәрізді өсімдік; аршаның ас қорыту жұмысын жақсартатын қасиеті бар. Шыбын-шіркей жоламайтын қасиетін ескеріп қазақ шеберлері қасық, шөміш, күбі тәрізді ыдыс-аяқтарды жасайды. Үйді, әртүрлі зат-бұйымдарды тіл-көзден, түрлі жаманшылықтан сақтау үшін аршаны түтетіп, соның түтінімен аластау ырымы бертінге дейін сақталып келді. Түріктердің сиқыры өсімдіктермен де байланысты. Еділ мен Сібір татарлары мен алтайлықтар аршаның сиқырлы күші бар деп есептейді.

Аңыздарда аршаға Тәңірдің мейірі түсіп, «өлместің суы» тамған екен деп айтылады, сол себепті мәңгі жасыл болып тұрады. Адыраспан секілді үй ішінде аластайды. Жын-шайтанды, жаман дуаларды қуады. «Арша тұрған жерге шайтан бармайды» деген наным-сенім бар. Бұны «Тәңірдің мейірі түсіп, өлместің суы тамған» қасиетті өсімдіктің киесінен шайтанның да қорқатындығымен түсіндіреді [122, б.205].

«Ағаш мифологиясы» өте көне «ғаламдық ағаш» культімен байланысты. «Ғаламдық ағаш – аса маңызды мифтік культ нысандарының бірі. Осы культтің сарқыншақтары мен белгілері барлық дерлік мифологиялық дәстүрлерде бар. Қазақ дәстүрінде де осы культтің сарқыншақтары аз емес» [144, б.485].

Қазақтың әлем туралы түсінігінде әсерлі бейненің бірі – алып Бәйтерек «алғашқы терек» дегенді білдіреді. Дүние жүзілік ағаш таңбасы Жер мен Аспанның тығыз байланысын білдіреді. Осы биік Бәйтерекпен эпос батырлары аспан денелеріне өрмелеп жете алатын болған. Әлемдік ағаштың тағы бір атқаратын қызметі оның жоғары және орта дүниені үшінші әлем – төменгі дүниемен байланыстыруында. Тірілер әлемі өткен кезбен, аруақтар аймағымен қатынасын үзбейді. Көктеректің тамырлары жер астында орналасқан. Жасыл-желек өмірлік ағаш күш-қуат пен нәрді төменгі дүниеден алады.

Б. Ақбердиева «Мұндай іс-әрекеттің астарында «жақсылық пен жамандық, ақ пен қара, космос пен хаос қарама-қарсылықтарының шет-шегін белгілеп, ажыратудың, ақиқат шындықты танудың сыры жатыр. Сондықтан да әлемдік ағашты ғалымдар таным ағашы деп те атайды», – деп өзіндік тұжырым жасайды [63, б.17].

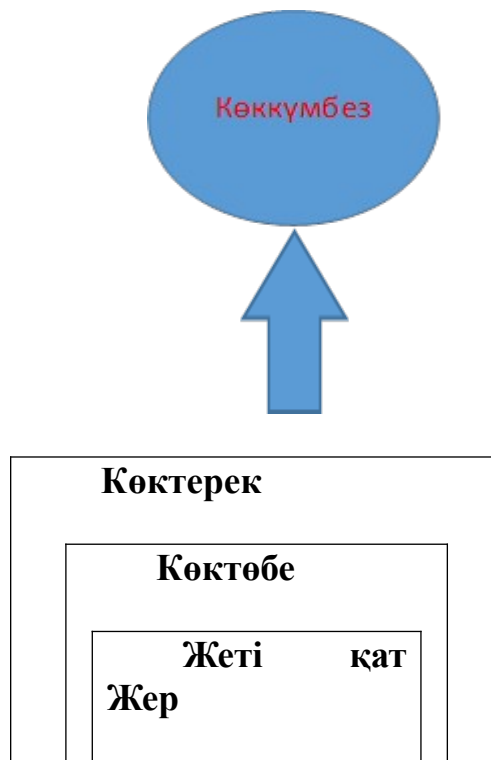
Ежелгі таным бойынша Бәйтерек – тылсым қасиетке ие алып ағаш. Қазақ халқының түсінігінде жердің дәл кіндігінде өсетін, тамыры жерасты, діңі адам әлемі, басы рухтар мекені болып табылатын көк тіреген алып ағаш болып саналады.

Ғалым Ә. Қайдар бәйбіше мен бәйтерек сөзіндегі бай/бәй сөзінің мағынасы бір екендігін дәлелдейді. «Бәйтерек – ежелгі түркі сөзі, бәй «үлкен» деген сөз, «бай» сөзінің дыбыстық өзгеріске түскен түрі (бәйбіше, бәйшешек), «үлкен», «алғашқы» деген ұғымдарды, терек (парсы тілінде – дарак) «ағаш» деген ұғымды білдіреді. Демек бәйтерек екі сөздің бірігуінен жасалып, «зәулім ағаш» дегенді танытады» [152].

«Бәйтеректе» символдық мән мағына бар, «Алтын сақа» ертегісінде жалмауыздан қашқан балаға бәйтерек пана болады. Әлем ағашы түркі мифологиясы мотивтерінен қазақ фольклорына Бәйтерек түрінде келді. «Ол – мәңгілік өмірдің бастауы және кепілі. Шекті мен шексіздің, жарық пен қараңғылықтың, фәни мен бақидың, аспан мен жердің, тірі мен өлінің, тылсым мен тірліктің құдыретті де киелі дәнекері» дейді ғалым Т. Жұртбай [153, б.109].

Бәйтерек – бұл әлемнің орталығы. Ол – әлемдер арасындағы қақпа, және әдетте мұндай ағаш астында қасиетті нәрселер орын алады. Бәйтерек әлемнің көлденең моделінің ортасында орналасқан. Әлемнің көлденең құрылымы: ағаштың оң жағында – Ай, сол жағында – Күн мен жұлдыз. «Айың тусын оңыңнан, жұлдызың тусын соңыңнан» деп айтатыны сондықтан.

Түркі халықтарының мифологиясында ғарыштың құрылымы былай бейнеленеді: Жеті қат Жер бар, онда Көктөбе тұр, Көктөбеде Көктерек өсіп тұр, ол Көккүмбезді тіреп тұр. Бұл бейне киіз үйдің құрылымына да ұқсас.



Сурет 1 – Түркі халықтарының мифологиясында ғарыштың құрылымы

Бәйтерек туралы мифтік наным жалпы әлемдегі барлық халықтардың да мифологиясында кездеседі. Жапырағына «жан» орналасқан осынау киелі терек туралы мифтік түсінік жалпы түркі халықтарында да кең таралған. Қазақтың мәдени танымындағы түсінік бойынша, бәйтерек ғаламның үш қабатын жалғастырушысы есептеледі. Яғни аспан, жер, жер асты.

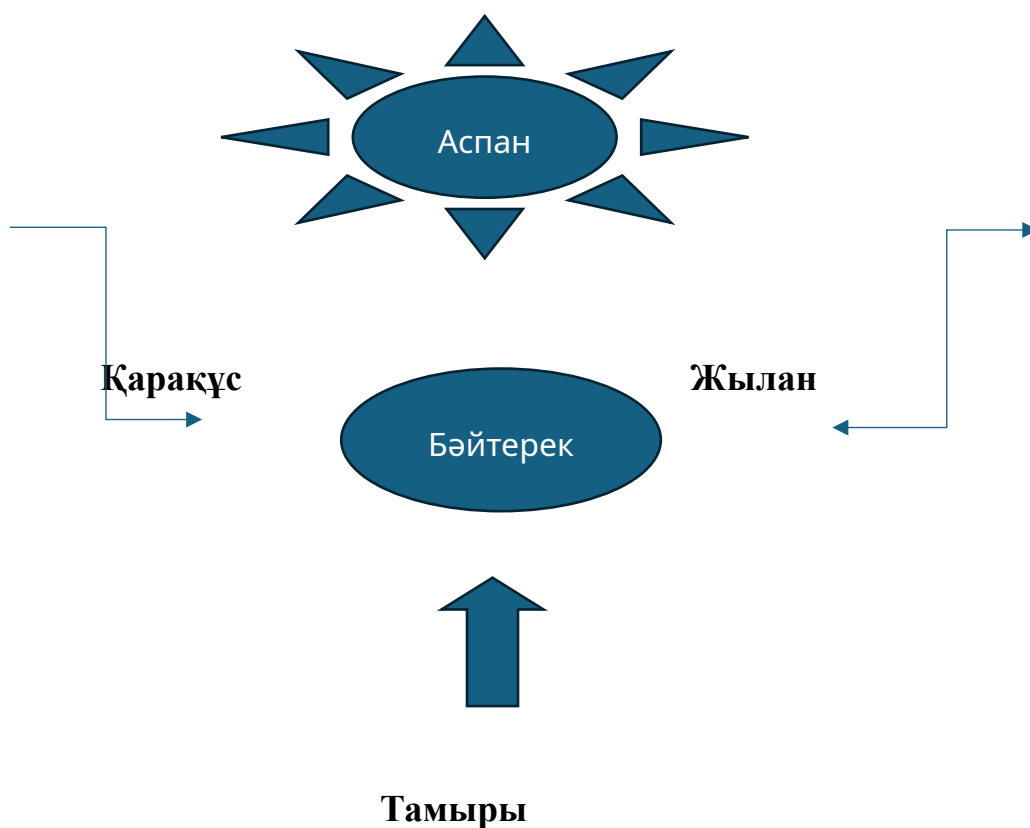
Қазақтарда терек ағашына байланысты мифтанушы Серікбол Қондыбай жазады: «Ертегілер жинағының тек қана 4-томынан біз бәйтерекке қатысты тоғыз рет қайталанатын трафареттік сюжетті есептеп шығардық. Сол сюжеттер бойынша бәйтеректің образын аз да болса жинақтап көрсетуге болады.

Жеті қат жер астынан тамыр алатын Бәйтеректің ұшар басы тылсым көкке барып сіңеді. Сөйтіп ол мифтік танымдағы үш әлемді бір-бірімен жалғап тұратын дің болып табылмақ.

Біріншіден, Бәйтерек ғаламның орталығы болып табылатын киелі жерде, киелі бұлақ қасында орналасады. Ол үш дүниені жалғастырушы, төбесі – аспанда, тамыры – жерасты дүниесінде орналасқан.

Екіншіден, Бәйтеректің екі полюсінде алып қарақұс пен жылан-айдаһар бар, олар дуалистік қарама-қарсылықтың тұлғалануы болып табылады.

Үшіншіден, Бәйтеректің түбінде белгілі бір мифтік – киелі процесс өтеді, бұл шамандыққа байланысты. Осы жерге батыр келіп жыланды өлтіріп, қарақұс балапандарын құтқарады, сол еңбегі үшін қарақұс батырды басқа дүниеге өткізеді. Бұл тұрғыда бәйтерек – ғаламдардың есігі болып табылады», – деп атап өткен болатын [103, б.217].



Сурет 2 – Бәйтеректің бейнесі

«Ұшар басы көкке тиетін Бәйтерек – вертикаль жүйелі ғарыш моделінің кіндік фигурасы. Көптеген аңыздарда зәулім ағаш ғарыш әлемін аспан, жер беті (ортаңғы жер) және жер асты мекені деп үшке бөлетін трихотомиялық ұғыммен астасып жатады» [154, б.128].

Мифологиядағы Бәйтеректің осыншама ізгілікті қызметі ел танымына ерекше ықпал етіп, керемет ағаш деген ұғым қалыптастырған да, «бәйтерек» сөзі қосымша астарлы мағынаға ие болған. Бәйтерек атауына байланысты зәулім ағаш, әлем ағашы мықты, зор, күшті мағынасында қолданылатынын байқаймыз. Ғалам моделінің бір нақтыланып көрсетілген нұсқасы және ғаламның үш дүниесінің кіндік – өсі, жалғастырушысы деген тұжырым жасауға болатын секілді.

Көкті тіреп тұрған Бәйтеректің ұшар басында құстар ұя салады; ағаштың түбіндегі тамырларының астын жыландар мекендейді; бәйтеректің орта тұсында шөп қоректі жануарлар ешкі, киік, кейде бұтақтан бұтаққа секіріп, тыным таппай жүретін, сөйтіп жоғарғы дүние мен төменгі жер асты тіршіліктерінің арасын жалғастырушы ақ тиіндер өсіп өнеді. Түріктер «Тәңірі терек» деп атайтын алып бәйтеректі мифологияда құдаймен байланыстыра көрсетудің тағы бір қажеттілігі «жоғарғы» және «төменгі» әлем деп аталатын ғарыш ұғымдарына байланысты болуы қажет. Өйткені, ежелгі діни ұғымдар бойынша жан иелері сол бәйтеректер арқылы «жеті қат» аспан және «жеті қабат» жер асты тіршіліктеріне қатынасып тұрады [80, б.218].

Әзірбайжан ғалымы М.А. Сеидовтың айтуынша, ғұн тайпасының ең басты құдайы Тангрыхан деп аталған. Ол жауынгерлердің пірі ретінде саналған. Ал мақұлық пішінді аруақтардың /онгондардың бірі ретінде терек ағаш та саналған.

Автордың сөзін келтірсек: «Гунны верили, что великий Тангрихан и «красивое дерево» защищают страну; гунны приносили жертву дереву, в особенности крупным деревьям, в частности дубу» деген.

М.А. Сеидовтің түсіндіруінше, Тангрыхан деген есім сөз түркі тіліндегі Танғры және хан деген екі түбір-негізден жасалған. Алғашында оның дыбысталуы тангругаган//тангруган түрінде болған деген жорамал айтады. Қазақтың ислам дінін қабылдағанға дейінгі көне наным-сенімдері бойынша да ғарыш әлемінің моделін түсіндіретін жүйе ішінде мифтік зәулім теректің атқаратын рөлі ерекше болса керек деген [155].

Зерттеуші Б. Ибраев өз тарапынан «қазақ арасындағы бақсылардың соңы болуы да ықтимал» деп санайтын Беркімбай деген адамнан жазып алған әңгімесінде мынадай дерек келтіреді: «В центре мира высится первозданный Кок тобе (священная синяя небесная Гора), на вершине холма растет великий Байтерек (Могучий Тополь), четыре ветви которого на каждом ярусе охватывают весь небесный свод. Корни дерева проникают через все уровни Земли до Нижних вод» [156, б.40].

Қашаған ұмытылған көне аңыз-жырлармен таныс болған, «Адай тегі» дастанын жырлағанда да, ол өзіне таныс беймәлім мифтік модельді пайдаланған», – дейді.

Сол дастанда:

Бәйтерегі өрлеген,
Бұтағы бұлтқа сермеген.
Ағаш жоқ,сірә,бұлардай
Қайың, терек,тал емес
Шегіршін, жөке тағы емес
Атағы тартқан құмардай.
Көлеңкесі күндіз мұнардай,
Жарығы жанған шынардай.
Жапырағы жазық айнадай,

Сымбаты сұлу найзадай», – деп суреттелген [110, б.69].

Осы ағаш түбінде Ханбибі қыз күн сәулесінен, нұрдан жүкті болады. Мұндағы Күн-Тәңірі Жаратушы кейпі де, Нұр-Тәңір оның ұшқыны, ұлы іспеттес. Бұл жырда Бәйтерек Жаратқаннан жатырға түсетін жан ұшқынының жолы рөлінде әспеттелген. Олай болса, Жолтерек – Жаратушы мен ана жатырын жалғаушы құрылым, өмірдің басқы жолы.

Шоқтерек те мифтік терек атауына жатады. Тау іспетті шоқтеректің (байтерек) киеліге телінуі бекерден бекер емес. Жер асты, жер үсті, көк аспанды байланыстырушы тау және шоқтерек (алып ағаш) көк түркілер дүниетанымы бойынша құрметті орынға ие екендігі туралы қытай жылнамашылары да мол деректер жазып қалдырған. «Моңғолдың құпия шежіресінде» Шыңғыс хан

бастаған топтың кезекті бір жеңістен кейін әулие ағаштың түбінде аяқтары талғанша, аяқкиімдері жерге желінгенше билегендері туралы жазба кездеседі.

Белгілі ғалым Ә. Марғұлан XVIII ғасырда Алтай тауы мен Ертіс өзені арасынан табылған алтын ілгектің бетіне түсірілген «Шоқтерек» сюжетін «Қозы – Көрпеш» жырымен салыстырып, мұндағы бейнеленген жас әйелді Баян, оның жанындағы сақа еркекті Айбас, алып ерді Қозы, екі атты Ардакүрең мен Бақа айғыр деп табады. Қозы Көрпеш-Баян Сұлу жырының сюжеті көне сақтар дәуірінде туған болса да, түркі дәуірінде жырланған деген деген қорытындыға меңзейді.

Ә. Марғұланның айтуы бойынша, «Шоқтерек» көне дәуірдегі эпос тудыруда жиі қолданылатын орта болған. Жырда Қозы Баянмен шоқтеректің түбінде кездеседі. Шоқтеректің түбінде қайта тіріледі, өзін күзетіп, Алладан тілек тілеп отырған Баянды көреді. Өйткені шоқтерек (мықан ағашы) жер мен көкті, жақсылық пен жамандықты жалғастырушы ағаш. Қозының шоқтеректің түбінде тірілуінде шоқтеректің «ағаш ананың» мифтік қабығынан тазарып, идеял тұлғасынан ажырап, арман ағашы бола бастағандығының белгісі жатыр. Сондықтан жыршы «мықан іздеп жігіттер кел кетелі» дегенде, Қозының мұратын тапқан жерін іздейік деген ойды да, махаббаттың мұратын іздейік дегенді де меңзеген секілді. Жырдың сюжеті ертеде шықса да, бізге жеткен нұсқаның жырлануы Түркеш қағанаты кезінде туған деген пікір жақын, әрі қонымды [118, б.102].

Бір мифте былай айтылады: «Сексеуіл, оның ұлы Баялыш, Қарағай, оның қызы Арша болыпты. Баялыш Аршаға қалың беруге ойланғанша, Арша Баялышты сүйемпті, түсі қара болған соң һәм разылық бермепті. Сонда әкелері ұрысып, Тобылғы келіп татуластырса да болмапты. Сол уақытта Сексеуіл мен Баялыш тұрудың қиын болғанын көріп, Тобылғыға қосылып оңтүстікке кетуді ойлапты. Солар кеткен соң Қарағай тәкаппарланып, басын жоғары көтеріп, мейлінше созылыпты. Сексеуіл қайғыдан бүкірейіп кетіп, тобылғы, сексеуіл мен қарағайды татуластыра алмағанына ұялып, қызарып кетіпті. Сонан соң бірталайға шейін Қарағайдың қызынан хабар болмапты. Сондықтан да болар Арша тасқа ғашық болып, шешесінен қашып барып, осы күнге шейін таспенен бірге тұратыны содан екен» [157, б.54].

Сонымен мифофитонимдер – халық даналығы мен экологиялық танымының көрінісі, мифологиялық дүниетаным мен тілдің тоғысқан тұсы. Мифофитонимдерде этнолингвистикалық жадтың маңызды қабаты, халықтың табиғатпен рухани байланысын бейнелейтін мәдени код сақталған.

2.5 Мифодемонимдердің персонизациялануы

Демонология (демон – құдірет, рух, логос – ілім) – яғни алуан түрлі мифтік тылсым күштерді зерттейтін ғылым. Демонологияның зерттеу нысаны демононимдер қара ниет, зұлым күштер жын, шайтан/сайтан, пері т.б. қатысты ұғым-түсініктердің атаулары.

Демонимдер – әртүрлі адамзатқа қарсы әрекет ететін зұлымдық күштер, жын-шайтан, перілер. Демонология көптеген діни мистикалық дәстүрлермен

байланысты түсіндіріледі, дінде демонология мен демондарға көзқарас жағымсыз, теріс, зиянды, т.б. сипатта қалыптасқан. Демонология әдетте фольклорда, көркем әдебиетте, мифологияда, магияда (сиқыр туралы) қолданылады [158, б.176].

Қазақ мифтік пантеоны 3 негізгі топқа бөлінеді.

1. Исламға дейінгі кезеңдегі мифтік жаратылыстар: Албасты (қара албасты, сары албасты), сөрел, жезтырнақ, үббе, көнаяқ, жалмауыз кемпір, күлдіргіш, мыстан кемпір, айдархан, дәу және марту, обыр.

2. Исламмен бірге келген және тамыр жайған мифонимдер: шайтан, перілер, Жебірейіл періште, Өзірейіл періште, шілтен, су иесі Сүлеймен, Қыдыр әулие.

3. Қазақы жындар: Көкаман, Нәдір-Шолақ, Шойынқұлақ, Шарабас, Әли Шойлан, Сарықыз немесе Сарышаш т.б.

Жындар «Қисас-үл анбийа» деректеріне қарағанда, бір белегі оттың шоғынан, бір бөлігі оттың түтінінен пайда болған. Көзге көрінбейтін рухтардың ішінде адамзатқа ен белгілісі осылар. Арабтар өз тілінде – жын, парсылар – пері, түркі халықтары – дию, дәу дейді. Жындар қауымы да мұсылман, кәпір болып екі үлкен топқа бөлінеді. Жындардың бір бөлігі Сүлеймен пайғамбардың тұсында мұсылман болса, енді бір бөлігі Мұхаммед саллааллау алайи уа салламның тұсында (Құран сөзін тыңдап, өздеріне қатты ұнағаннан кейін) ислам дінін қабылдаған [159].

Байырғы шамандық түсінік бойынша, жындар мейірімді жындар және зиянкес жындар деп екі топқа ажыратылады. Құрандағы «Мен *жындар* мен адам баласын «тек қана мені танып маған ғибадат етсін» деп жараттым» деген аятта да алдымен жындар айтылғанын көреміз. Бірақ жындар Хақ тағаланың ұлы аманатын орындай алмаған. Өзін танып, құлшылық қылсын деп жаратқанымен, олар өзара жауласып, өздеріне жүктелген осынау міндеттің үддесінен шыға алмады. Алла тағалаға құлшылық қылудан бас тартып, азғындыққа салынды [160, б.6].

Нәдір-Шолақ – мифтік наным бойынша атақты Қойлыбай бақсыға көмектесетін перілердің қалың қолының қолбасшысы.

Бақсылар небір жындарды бағындырып, перілерді өзіне жәрдемші етіп алады. Жынның бұл түрлері зияндасты делінбейді. Қойлыбай сынды дәу пірім бақсылардың Нәдір-Шолақ деп аталатын перісі болған. Ал халық тілінде жын-пері делініп, жинақтауыш мәнде қосарлана айтылу себебі жынның да, перінің де нәсілі бір, мифтік түсінік бойынша екеуі де оттан жаратылған.

«Қолдарына қарағай сапты найза ұстаған Надыр-Шолақтың таңдаулы жауынгерлері жұбын жазбай келіп, жалғыз көзді албастылар патшасының кеудесіне найзаларын сүңгітеді. Албастылар қашады қара бұлт ашылғанда, Қойлыбай айғайлап орнынан атып тұрып: «Айналайын Надыр-Шолақ, сенің құрбаның болайын!» – дейді [152, б.57].

«Бақсылардың атақтысы – Қойлыбай, ол – бақсылардың бақсысы әлде пірі. Тағы Балақай деген бар, ол да Бағаналылық. Қазіргі кезде Көкшетау округінде

Шүмен деген бақсы бар. Көкаман мен Ер Шойлан – Қойлыбайдың жындарының аты. Ер Шойлан, басты жыны – Надыр-Шолақ» [161].

Нәдір-Шолақ, шайтандардан тұратын қолды – Ер Шойлан, жындардан тұратын қолды Көкаман басқарады екен.

Мифтік санаға тәуелді адамдар жезтырнақ, үббе, шайтан, пері, т.б. бар деп сенгендіктен, оларға қатысты әңгімелер шығарып, кейін адамзат экономикалық-қоғамдық даму нәтижесінде мұндай хикаялық мақұлықтарды жеңе алатын шығармаларды да тудырған. Алдардың шайтанды алдауы – соның үлгісі.

Қазақ тілінде Жын мен Пері атаулары қосарланып, жын-пері түрінде қолданылады. Мифтік санада пері мен жын өзара жақын, ұқсас жан иелері тәрізді көрінеді. Сондай-ақ жынның да, перінің де адамға көмекке келетіндері болады. Бұдан жын атауының зияндасты жындар (кәпір жындар), зияндасыз жындар (кәпір емес) болып бөлінеді [119, б.221].

Ал адамға көмекке келетін немесе теріс әсер ететін жындар да, перілер де қауым, қоғам болып жүреді. Әрқайсының өз патшалықтары болады. Перілердің мекені адам аяғы жетпеген Қап тауының ұшар басы тәрізді қиын жерлер болып келеді. Бұлардың қанаттары болады және кез келген жерге әп-сәтте ұшып бара алады [80, б.182].

Жалпы діндерге ортақ ұғым – жындар пайғамбар, әулиелерге бағынып, қызмет етеді. Дәуіттің ұлы Сүлеймен пайғамбардың жын-перілерге әмір жүргізгені турасындағы аңызды қырғыздың Қатағаны былайша жырлағаны бар ғой:

Хақ Сүлеймен пайғамбар,
Аллаға қолын жайған бар...
Аңның да тілін біліпті,
Құстың да тілін біліпті,
Пері менен шайтанды,
Тамашалап мініпті.

Әр жынның өзіне ғана ғана тән қызметі болады. Сүйменбай бақсының бас жыны Есдәулет аталған. Есдәулет есі ауысқандарды бас салып, бойындағы кеселін қуатын көрінеді. Сүйменбайдың бұлардан басқа да көптеген көмекші жындары: Ерсары, Манат, Қарғы т.б. Дүйсенбі бақсының бас жындары: Күпарлан, Көбелек, Байғаш т.б. Ұзақбайдікі – Жалбағай, Сары орыс т.б. Досмырзанікі – Сарықыз, Аяпбергендікі – Қарамес, Балықбектікі – Ер Домбай т.б.

Екінші жыны Ер Көбен – бірнеше минут ішінде жүздеген, тіпті мыңдаған шақырымды басып өтеді. Ер Көбен дүниедегінің бәрін болжап, бәрін біліп отырады. Ол Кертөбел атқа мініп жүреді.

Үшінші жыны – Ақмарал есі ауысқандарға көмекке келген.

Көзмамбет – долы күші жағынан бәрінен де асып түседі, бірақ оның ақылы Есдәулетке жетпейді. Көзмамбет көп күймеге отырып, бес қабат көкте жүреді. Оның 30 шақты қызметкері бар.

Бесінші – Телқоңыр әйел жынысты жын [127, б.578].

Пері – мифологиялық түсінік бойынша, адамға зиян тигізетін де, кейде

көмек те көрсете алатын жан иесі. Байырғы наным-сенім бойынша пері жанасқан адамдарды пері соқты, перінің салқыны тиді, пері қақты, пері шалды дейді. Осы мағынада жын соқты, жын қақты, жын шалды деп те айтылады.

«Пері» атауы 12-томға енген, мынадай түсіндірме берілген: Пері. м и ф. 1. Діни сенім бойынша, аспанда, су ішінде тіршілік ететін жамандық пен зұлымдықтың күш иесі; 2. а у ы с. Жынды, есерсоқ, сотқар, долы кісі. 3. а у ы с. Әдемі, ерекше сұлу қыз. 4. а у ы с. Атағы шыққан, даңқы жайылған, елді аузына қаратқан адам [162, б.360].

«Пері» мифтік шығармаларда жиі кездеседі. Тілімізде «су перісі», «пері қызы», «перінің елі», т.б. тіркестер жиі кездеседі.

Перілердің адамзаттың көзіне түспей, елсіз далада қыр асып көшіп жүретін кездері кездеседі. Өйткені оларға көзі түссе, адам үстемдік етіп, оған перизаттары ғашық болып, әйелдікке мойынсұнады. Мысалы, перінің қызы Бекторы Ер Төстікке ғашық болып, әртүрлі айлы-шарғы істейді.

Перілер өз қыздарының адамдардың пері қыздарын әйелдікке алуын қаламайды. Өйткені адамның жынысы бір басқа, перінің жынысы бір басқа: бірі әлі жыныс, бірі мағыл жынысқа жатады. «Перілердің адам көзіне түспеуге тырысатыны, ал өздеріне көзі түскен адамды дұғамен салқын жіберіп, кеселге ұшырататыны сондықтан болса керек» дейді кейбір дерек берушілер [80, б.183].

Ер адам мен пері қызының некесінен туған балада немесе оның тұқымында ерекше қасиет болады. Оны перілер қоршап-қолдап жүреді. Баба Түкті Шашты Әзіздің пері қызымен некесінен Парпария, одан Қарақия, одан атақты Едіге би туады.

Ал әйел мен еркек періден туған баланың екі көзінде қарашық болмай, ағарып, ақкөз болып туады немесе төбе тұсында жалғыз көз болады. Қазақтың мифтік аңыздарының бірінде күйеуі ұзақ уақыт алыс жолға кеткен әйел кеш қараңғысында суға барғанда оның күйеуі кейпінде су перісі ұшырасады. Әйел оның су перісі екенін білмей, күйеуім деп ойлайды, екеуі жақындасады. Одан ақкөз бала мен жалғыз көз бала туып, ақыр соңында олар әйелді суға батырып өлтіреді.

Перілердің елсізде көшіп жүрген кезінде оларға жалғыз-жарым жолаушы кездейсоқ ұшырай қалса, дуамен леп жіберіп, оны есінен шала адастырады. Бұл жайтты перінің салқыны тиді дейді. Перінің салқыны тиген адам өзіне-өзі келе алмай, өң мен түстің арасында дел-сал күйде жүреді [134, б.25].

Жындардың да пірі болған. Белгілі әдебиетші Ә. Қоңыратбаев «Қазақ эпосы және түркология» еңбегінде Досмырза бақсының сарынында:

Жын атасы Бөрлібай,

Шақырғанда келдің бе-ай, – дегені жындардың да пірі болғанын дәлелдейді [163].

Адам өзінің жағымсыз көңіл-күйін, ашу-ызасын жынмен байланыстырады: кара жыным ұстап отыр, жыны ұстады, кәрі жыны қозды, жынын қағып алайын дейтін халық тіліндегі байырғы тұрақты тіркестердің мағына аңғарынан әуелде әр адамның өз жыны болады, жыны жанында жүреді деген түсінік болғанға ұқсайды.

Жындар – көзге көрінбейтін демондық мақұлық. Ол әдетте бақсы-балгерлер мен диуаналарға қызмет етеді. Бақсылар жынды шақыра да, аластай да алады. Қазақ ұғымында «жындану», «жынды», «жындысүрей», «жын /пері соққан», «жын кіру», «жын буу», «жын шақыру», «жынынан айрылу» т.б. бар. Жын – алуан түрлі кейіпте болады делінеді және әрбір бақсы-балгердің, құмалашқының бойына қонған немесе оған қызмет етіп, қажетті ақпараттарды беретін немесе түрлі таңғаларлық іс-әрекеттер жасауына дем беретін жыны әдетте белгілі бір аң-құс, хайуан кейпінде болмақ. Тіпті, олардың арнаулы есімдері болады [164].

Қойлыбай бақсының жындары 3 негізгі топтан: жын, пері және шайтаннан тұрады екен. Әр бақсының өзіне тән, тек өзіне бағынатын, өзінің тапсырмасын орындауға қабілетті жындары болады. Қойлыбай бақсының жындары арасында көбінесе перілердің қолды болып, олар бақсының көмекшілері ретінде танылған. Бұл жағдай байырғы мифтік түсініктердің тілдік санада қалай зерделенетіндігін көрсетеді, себебі пері мен жын туралы түсінік әртүрлі мағыналарда көрініс табады.

Күлдіргі әңгімелердің бірі – «Ақылды әйел» және «Тапқыр кемпір» деген әңгімелердегі кездесетін антропонимдер. «Ақылды әйел» әңгімесінде бір жалғыздікті кейуана кешкісін жабықтан сығалап қараса, баспалап келіп қалған ұрыларды көреді. Санап қараса, ұрылардың саны 9 екен.

Кейуана шөмішін алып, қаттырақ:

– Әй, сапырып-сапырып Сарманға құй,

Қоюынан Құрманға құй,

Атқа кеткен алтауына құй,

Бұрыштағы бесеуге құй,

Өзің іш те маған құй, – деп суды сапырып-сапырып жібереді.

Бұл әңгімеде Сарман, Құрман деген адам аттары қолданылып тұр. Сарман – мифологияда кездесетін жынның аты.

Шақырамын шалғайдан Сарманымды

Сасық көлге қамаймын бар малымды, – деп айтысқан екен ертеректе [165, б.236].

Халық жалпы тылсымы мол табиғат күштерінен, әсіресе бақсы-балгерлерден қатты қорыққан. Қорқатын себебі: бақсылар ауруды емдеу кезінде дауыс ырғағын түрліше құбылтып, тыңдармандарын елітіп отырған. Ақылды әйел жынның аты Сарманды әдейі атап, ұрыларының үрейін ұшырып, аман қалуды көздеген. Айтушылар бақсы, жындардың аттарын атау кезінде дауыс ырғағын өзгертіп, тыңдаушыларына ерекше әсер еткен. Халыққа бақсы-балгерлер жұмбағы мол, құпия тылсым сыр секілді ұғынып, бірде танданып, бірде қорыққан. Ендеше, ақылды әйелдің жынның аты Сарманды айқайлап айту арқылы, ұрыларды қорқытқан. Ал Құрман аты ұйқас үшін алынған болу керек [166].

Халқымыздың дес бермес шешендігі, ойының ұшқырлығы, тапқырлығы, батылдығы қарапайым қазақ әйелдерінің айтқан сөздерінен де көрініс тапқан.

Бақсы сарыны мәтінінің ономастиконына жын, пері, шайтан аттарын

атайтын ерекше жалқы есімдері кіреді.

Мысал ретінде бақсы сарынының төмендегі мәтінін келтіреміз:

Ал шақырдым жын-дағы,
Жынды қылған құдайым,
Атыңның аузын ұрайын.
Шақырайын көк Қабан,
Ал шақырдым Шойтабан,
Қара басты Қабақтым,
Лақа шортан тамақтым,
Ал шақырдым Қараман,
Болса бірдеймін сендерге!

Ш. Уәлиханов «перілердің пірі – Нәдір-Шолақ, жындардың – Көкаман, шайтандардікі – Ер Шойлан» дейді. Бір қызығы, түрлі бақсылардың әртүрлі мәтіндерінде пері, жын, шайтандардың түрлі аттары аталады, себебі әр бақсының «өзі тәуір көретін» көмекшілері бар, олардың әрқайсысы өзінше «мамандандырылған» [77, б.180].

Қайсыбір жын аты ана бақсының да, мына бақсының да сарынында жолығады. Десе де негізінен әр бақсының өзіне ғана бағынышты, өзіне ғана сүйкімді жындары болады. Айталық, бір бақсынікі Қорабай атты жын, екіншісінікі – Нартайлақ, үшіншінікі – Қарала деген сияқты т.б.

Демонология мәтіндерінде жын-перілер мен аруақтардың аттары маңызды орын алады. Көптеген жындар мен аруақтардың аттары олардың сипаттамасын көрсететін, этимологиялық тұрғыдан анықталған атаулар болып табылады.

Бақсы сарыны мәтіндеріне енетін және қолданылатын жалқы есімдердің басты ерекшелігі – олар магиялық қызмет атқарады. Мұндай есімдер жын, пері, аруақтар және басқа да рухани жындар көбінесе ауру мен індетті сыртқа шығару үшін қолданылатын тылсым күштерді шақыруға бағытталған. Бұл күштер көзге көрінбейтін антропоморфты жандар ретінде бейнеленеді және олардың магиялық әрекеттері арқылы адам денсаулығы мен күйінің өзгеруіне әсер етеді.

Мифтік наным-сенімдер бойынша, теріс күштердің әсерінен қорғану мақсатында, әсіресе Үббе немесе су перісі тәрізді жаман күштердің әсерінен сақтау үшін жаңа түскен келін мен жас баланы жалғыз қалдыруға болмайды. Әйел адам түнделетіп, ер адамсыз суға бармайды, себебі бұл жағдай теріс күштердің ықпалын арттыруы мүмкін деп саналады.

Ислам діні бойынша шайтан адамды азғыратын періште ретінде танылады. Дегенмен, оның кейіпкер ретінде пайда болған кезеңі мифтік санаға тәуелді. Исламда шайтанның рөлі, негізінен, адамның теріс жолға түсуіне себепші болып, оны азғырушы ретінде сипатталады.

«Алдардың шайтанмен кездесуі» сюжетінің пайда болуына егіздер мифіндегі екі кейіпкердің қатар жүріп, саналы түрде жамандық ойламаса да, бірінің жасаған жақсылық істеріне зиян жасаушы екінші кейіпкер туралы сюжет әсер еткен. Дуальді мифтер жойылған соң Алдар көсе тапқыр алдауыш болып

шыққан, оның қарсыласы – жамандық жасаушы шайтан ақымақ болып шығады [165, б.123].

«Алдар көсе мен шайтан» туралы ертегілерде әлеуметтік арна жоқ, онда жалпыадамзатқа тән жағымсыз қылықтар келекеленген [51, б.249].

Мәтінде Түленнің «Жер алақандай көлемі, бір-ақ қана бел еді, тоқымдай ғана жер еді» деген сөзі мифтің қолданылуы, сондықтан бұл сюжет Алдар мен шайтанның дуалистік негізде бір-біріне қарсы образдар ретінде шыққанын дәлелдейді. Орыс мифологиясында шайтан /черт «зұлым рух иесі» болса қазақ ғалымдары трикстер ретінде бағалаған [167, б.11].

Б. Абдуллина қазақ «сайтаннамасы» деп ел арасындағы үббе, жын-шайтан, албасты, пері, жезтырнақ сияқты қаскөй күштерді атайды [69, б.91].

Ал жер астындағы «өзге әлемде» адам өміріне тән тіршілік болғанымен темір, күміс, алтын қабаттардан тұрады, әрі қараңғы, сыз, кейіпкерлері де мифтік сипатта: айдаһар, жалмауыз кемпір, «бойы бір қарыс, сақалы қырық қарыс» т.б. [168, б.252].

Ә. Қоңыратбаев қазақтың қиял-ғажайып ертегілерін «мифтік» және қазақтың мифологиялық ертегілері матриархат пен патриархат дәуірінің ауысу кезеңдерінде туса керек деп есептейді.

Ә. Қоңыратбаев былайша атап көрсетеді: «Патриархат дәуірінде адамды ең басты киелі күш деп ұғыну үстем болған. Табиғаттың тілсіз күштерін мифтік ойлаумен образдап, соған адам әрекетін қарсы қоятын қиял-ғажайып ертегілері осы ізде туған. Мұндай ертегілерде реалдық адам образдары мен мифтік образдар қаз-қатар суреттеледі» [58, б.98].

«Сайып келгенде, шағын көлемді эпикалық түр ретінде сипаттасак, миф – аңыз. Кейіпкерлері – құдайлар, батырлар, әр алуан сиқырлы кереметтер. Әрқайсысы адам таң қалғандай тартымды, соншалық қызық сюжетке құрылады. Көркемдік бояуы қанық, идеясы айқын, аса әсерлі» болады дейді [62, б.293].

Сол сиқырлы кереметті жасайтын қазақ мифологиясындағы мифтік қаһармандар: Көкбөрі, Көк өгіз, Самұрық, Бәйтерек, Көлтауысар, Желаяқ, Таусоғар, Саққұлақ, Албасты, Жезтырнақ, Жалмауыз кемпір, Пері, Дию, Пірлер т.б. Аталған кейіпкерлер халық ұғымында бұрыннан бар «Күн астындағы Күнікей қыз», «Ер Төстік», «Қараүйрек» ертегілерінде бұл кейіпкерлер оқиға барысында көрініп отырады.

Ш. Уәлиханов қазақтың шамандық қалдықтарын сипаттай отырып, жағымсыз кейіпкерлердің мотивтеріне айқын дәлелдер келтірді. Қазақ мифологиясында әйел мыстан кемпірдің бірнеше түрі болатынын жазды. Атап айтқанда, Мыстан, Жезтырнақ, Сөрел, Көңаяқ, Албасты, Жалмауыз кемпірлер [77, б.60].

Ж. Аймұхамбетова аңыздық кейіпкерлерге қатысты диссертациясында: «Кейде мифтік бейнелер жағымсыз, қаскөй әрекеттерімен көрінеді. Мысалы, Жезтырнақ, Жалмауыз кемпір, Жеті басты Дәу т.б. Мифтік аң-құстар да фольклорлық туындыларда айтылады (жетібасты айдаһар, самұрық т.б.).

Мыстан – сыртқы кейпі ұсқынсыз, ұзақ өмір сүрген, шашы жалбыраған, мүсәпір кемпір бейнелі озбыр, бойында ерекше дерлік тылсым күші жоқ, бірақ айла-амалы мен қулық-сұмдығы жетіп-артылатын, қарапайым жолмен-ақ өлтіруге болатын, көп шығармаларда таз баласы бар, өзінен басқаға жақсылық ойламайтын, дүниеқоңыз кейіпкер [76, б.38].

Адамзат баласының өзін қоршаған ортада болып жатқан құбылыстарды қабылдауының, алғашқы мифологиялық таным-түсінігінің қайнар көзі мифтер, мифологиялық ертегілер, аңыз-әңгімелер, наным-сенімдер. Албасты – ауыз әдебиетінде кездесетін мифтік бейне; ескілікті наным бойынша әйел бейнесінде болады. Мифодемонимдердің бірі – Албасты ұзын жалбыраған шашы бар құбыжық ұқсас әйел адам ретінде суреттеледі. Ол басқа жануарлар кейпіне немесе затқа ауыса алады. Толғақ үстіндегі әйелге, жалғыз-жарым жолаушыға үйір болса, намаз оқитын адамдардан аулақ жүреді.

Дәстүрлі дүниетаным бойынша Албасты көбінесе аузына әйел өкпесін тістеген түлкі, емшектері жерге тиген ешкі, басы тым үлкен мақұлық немесе қаншық ит бейнесінде көрініп әрекет етеді екен. Толғағы ұзаққа созылып көп қиналған әйелді албасты басты деп, оған оған қарсы қу шараларын қолданған (үйге айғыр кіргізу, қошқар кіргізіп, оны сойып, жүнін үйітіп түтінмен аластау, мылтық ату және т.б.) [80, б.184].

Түркі халқының тілдік қолданысындағы албасты ұғымы жайлы «егер әйел адам босану кезінде есінен танып құласа, онда оны албасты басты деп түсінген».

Ш. Уәлиханов албасты сөзіне мынадай анықтама береді: «Албасты – әйелдер босанғанда зиян келтіретін рух. Оларды жезтырнақ деп те атайды. Олардың басшысы сөрел биік ағаштардың басында мекендейтін мифтік тіршілік иесі, бойы 3 сажын, кеудесі қушық, қалған жерінің бәрі аяқ, тұяғы жіңішке» [77, б.182].

Мифологиялық шығармаларда «албастыдай», «албасты әлі буып тұр», «албастыдай болып кеткен» т.б. тіркестер көптеп кездеседі.

Мәселен, Махамбеттің Жәңгір ханға арнаған өлеңінде де:

Хан емессің қасқырсың,

Қара албасты басқырсың

Достарың келіп табалап,

Дұшпаның сені басқа ұрсын – делінеді.

Ажына – демонологиялық персонаж. Орта Азия халықтарында тәжік, өзбек, қарақалпақ, қырғызда және Оңтүстік Қазақстан өңірінде әңгімеленетін қаскөй рух-ие. Бұл түсінік ислам дініндегі жын ұғымымен жергілікті мифологиялық түсініктер албасты, марту араластығынан пайда болғаны байқалады. Қазақ наным-сенімінде көрінбейтін, адамдар мен жан-жануарларға қаскүнем күш иелеріне саналады. Ә. Диваев «Ажыналар бұлар да жындар, бірақ, әйел жыныстылар» деп жазады [114, б.105].

Ажына әйел кейпінде көзге елестеп, біртіндеп құбылып алыпқа айналатын тылсым бейне, кейде ешкі бейнесінде кездеседі. Тәжіктердің түсінігінде ол

төккен күлдің арасында өмір сүреді. Түрікмендер мен түріктерде және қазақта ажына мен жын ұғымдарының пәлендей айырмасы жоқ деуге болады.

Ә. Диваев былай деп жазады: «Кейбір бақсылар айтып сойған малдың бас сүйегін алып, оны қара және қызыл түстерге бояйды, сонан соң ауырған адамның қойнына тығады да, оның астынан бас сүйекті алдап өткізген болып, бас сүйекті лақтырып жіберіп, ауруды сүйрелеп қаша жөнеледі. Ал, аурудың ішінде осы уақытқа дейін отырған жындар мен ажыналар әлгі бас сүйекке ұмтылып, оны кеміре бастайды, олар осы іспен айналысып, сол жерде қалады, ал бақсы сол сәтті пайдаланып, аурумен бірге тез кетіп қалады, жындар мен ажыналардан босаған ауру содан соң сауығып кетеді-мыс» [114, б.117].

Адамкиік – адам бейнелі аң. Адамша біткен шашы бар Залалды киік тұқымын осы арада алады [169].

Қазақ тілінде адамкиік деген тіркес адамдармен көп араласпайтын томаға тұйық жүретін адамды айтады. Адамкиік ауыспалы мағынада жабайы, тәрбие көрмеген, жат, көпке ұқсамайтын кісі. Ал ол сені өз ішінен адам киік орнында көрді [170].

Дәулер – үсті-бастарын жүн басқан, аяқ-қолдарында өткір тырнақтары бар, ұсқындары адам шошырлық алыптар. Олар өздерінің апандарында, көбінесе, тау үңгірлерінде, қалың жынысты қиын жерлерде тұрады. Кейбіреуі көл түбін немесе жер қойнауын мекендейді. Онда жер асты қазынасын – алтын-күміс, асыл тастарды күзетеді [80, б.178].

Жалмауыз кемпір – қазақ мифтік шығармалар тілінде жиі қолданысқа түсетін ең танымал мифодемонимдердің бірі. Серікбол Қондыбай өз еңбегінде жалмауыз демонологиясының қартайған кемпір бейнесінде жеті басты зұлым образы ретінде сипаттайды. Ол – қазақ мифологиясындағы зұлымдық бастаудың бас келбеті болып табылады. Балаларды ұрлап жейді, өкпе түрінде су бетінде қалқып жүріп, келген адамды қылғындырып, баласын беруге көндіреді. Кейбір ертегілерде қыздарды алдап немесе қорқытып алып, саусағының қанын сорады. Бұл ертегілік образда екі мифтік тұлға – мыстан кемпір мен зұлым құбыжық – жалмауыз бейнелері мидай араласып кеткен.

Жеті басты жалмауыз – тек мыстан, жалмауыз кемпір түрінде емес, жезтырнақ, дәу, дию сияқты мифтік, ертегілік кейіпкерге сырттай да іс-әрекеті жағынан да ұқсас. Сондықтан «жалмауыз» атауы ерте кезде де жеке мифтік образ емес, қорқынышты, зұлым образдардың жалпылама атауы болған деп шамалауға болады. яғни ол парсылық «дию» терминіне синоним боларлық төл сөзіміз бола алады [42, б.559].

Мысалы, Мұқағали Мақатаевтың өлең жолдарында:

Қырқыншы жылдарды есіңе алғын.

Жұтатұғын жалмауыз жұттан да әрі,

Есіңде ме сұрапыл сұқтанғаны?

Болса тапқан, болмаса бір уыс дән [171, б.292].

Немесе Оралхан Бөкейдің шығармасында «Мүмкін, шешесі «жалмауыз» деп сондықтан айтқан шығар, ашынғанда не демеуші еді әйел заты» деп қолданылады [172].

Мифологиялық және мифопоэтикалық шығармаларды қарастыра келе, «жалмауыз кемпір» онімінің қазіргі кезде семантикалық өрісінің кеңіп, мифтік кейіпкер мағынасынан гөрі адамның жағымсыз қасиетін білдіретін ұғымның кең қолданыс алғандығын байқаймыз.

«Түлен ата, түрте көр» деп мал жоғалғанда айтылатын тілек.

Алдар көсенің шайтанмен кездесуіне арналған мәтіндер Г. Потаниннің жинаған жазбаларында кездеседі [81, б.72].

Түлен мен Құлан – «Түлен түртті» деген сөз қазақта шайтан түртті деп түсініледі. Түлен мен Құланның қосарлы атаумен айтылуы шайтандар жалғыз жүрмейді деген ойдан шыққан. Ингуштер мен шешендерде шайтандардың аты – Манк-Манк, Панк-Панк, Танк-Танк деп дыбыс үндестігін пайдаланған. Славян фольклорында да осындай тәсіл қолданылған [81, б.103].

Құбыжық – табиғатта бар жан-жануарлардың ешқайсысына ұқсамайтын қорқынышты бейнелі (бірнеше басты, жалғыз көзді т. б.) мақұлық. Ауыспалы мағынасы – қорқынышты зат, шошынарлық нәрсе. Мысалы, құбыжық көргендей, құбыжық көрінді деген тіркестер бар [173, б.408].

Үббе – қазақ демонологиясындағы мифтік персонаждардың бірі. Су астында мекен ететін ол қап-қара күйедей, бет аузы әрең байқалатын бейне. Оның мифтік деректерде демонологиялық ұсқынсыз беті ұйысқан ұзын сақалы мен ширатылып қалған кірпігінің арасынан көрінер-көрінбес болып тұрады. Су астын мекендейтін бұл қаскөй бейне иірімдерге жақындаған адамды, оның таныс адамының дауысына салып есімін атап ымдап шақырады. Сөйтіп суға байланған адамды тереңге қарай батырып қастандық жасайды деп одан қатты сақтанған [134, б.560].

Мекер – қазақ тұрмыстық мифологиясындағы зұлым рухтың аты, образы сақталмаған, негізінен албастының синонимі ретінде қолданылады.

Тілде «мекер қатын» тіркесі балағаттау сөзі ретінде айтылады. Мекерлер ит, мысық, лақ кейіптеріне ене алады. Адамдарды қорқытады. Ежелгі грек мифологиясында кездесетін зұлым әйел образы – эриниялармен (рим мифологиясында – фуриялар) салыстыруға болады. Миф бойынша әпкелі-сіңлілі үш эринияның біреуінің аты – Мегера. Шаштарының орнына олардың бастарында сансыз көп жыландар мекендеген эриниялар жер асты патшалығында өмір сүрген және жер бетіне өздерінің арам ойларын іске асыру үшін, адамдарға қастық қылу үшін шығады екен.

Этимологиясы анықталмаған, ал ол қазақ таным-түсінігіне қалай келген, ол да зерттелуі қажет мәселе. Қазақ тілінде араға іріткі салушы әйелдерді «мекер» деп атау тараған. Бұл сөз орыс халқында жағымсыз, көкбет әйелдерді бір сөзбен суреттейтін «мегера» деген сөзге ұқсас келеді [160, б.1].

Шайтан – қазақ ертегілерінде, әсіресе Алдар көсе туралы шығармаларда шайтан бейнесі жиі кездеседі. Олардың қайсысында болмасын, шайтан бас кейіпкерден жеңіліп, мазақ болып, күлкіге ұшырап отырады. Жақсылық пен жамандықтың мәңгілік күресінде адамнан жеңіліс тауып, әрқашан дәрменсіздік танытады [119, б.455].

Шайтан/сайтан – діни танымда Құдайдың қаһарына ұшыраған, адамды азғырып аздыратын, өзімен бірге тозаққа әкетуді мақсат ететін пері. Шайтан оттан жаратылған, Ібілістің бұйрығын орындаушылар. Адам баласына тек дұшпандық ойлайды, бірақ оның дұшпандығының өзі Рахымды Құдайдың күдіретімен адамның рухани толысуына қызмет етуі мүмкін. Әрбір адамның бойында періштесімен қатар өзінің Шайтаны болады. Шайтан адамның бойындағы нәпсілік құштарлықтарын қоздыру арқылы әрекет жасайды, күнәлі істерге бастап, құлшылығына кедергі жасайды, адамды түзу жолдан тайдыруға, сөйтіп, түбінде тозаққа түсуге итермелейді [174, б.419].

Құранда Ібілістің «алаулап тұрған түтінсіз оттан жаратылғандығы» айтылады.

Әбіш Кекілбаевтың 1998 жылы жазылған «Шимұрын» атты өлеңде:

«Қойсайшы тағдыр бұйрығын,

Жеңгетай болған шимұрын,

Ат дүбірін естіп,

Зытып берген сор жаққа,

Шолтаңдатып құйрығын.

Әй, жексұрын шимұрын», – деп, шимұрын сөзіне түсінік бере кетіпті [175, б.117].

Шимұрын – адамды жүріп келе жатқан жолынан адастырып, батпаққа батырып өлтіретін шайтанның бір түрі. Жіңішкелеу, шағын денелі, үстінде қара киім, басында құлағы едірейген құлақшын, құйрығы шұбалыңқы, аяқ киімінің басы тым үшкір. шимұрын – күлдіріп өлтіруші шайтан.

«Егер жолаушы жалғыз өзі қалың жыныс орман мен қиын асулы тауда немесе қараңғы түнде елсіз жапанда ұзақ жол жүрсе, Шимұрын шайтанның қолынан мерт болуы мүмкін. Қаскөй шайтан оны дұрыс жолдан адастырып, милауыт тартпаға бастап, сөйтіп құртуға тырысады. Егер оның осылай шатастырмақ болғаны іске аспаса, ол кісінің құлағына қайдағы жоқты сыбырлайды, келекелеп, қытықтап, күлдіреді. Шимұрын шайтанның бұл қылықтары жай, еріккеннің ермегі, алайда бұл аңғырт жолаушыны үлкен жайсыздыққа ұрындыруы бек мүмкін» [80, б.184].

Шимұрын образы қазіргі қазақ әдебиетінен де ерекше орын алуда. Көптеген ақын-жазушылар, Ә. Кекілбаев, Ә. Сараев т.б ақын-жазушылар шимұрынды мысал ретінде жиі қолданылатын образдық бейне болып табылады.

Жезтырнақ – мифтік бейне. Ертегілердің көпшілігінде жезтырнақ бейнесін ұзын бойлы, тырнақтары пышақтай өткір, жапандағы жалғыз әйел түрінде суреттейді. О. Жанайдаровтың «Ежелгі Қазақстан мифтері» атты жинақта демонимдер көптеп жинақталған. Осы кітапта Жезтырнақтың бір әрекеті былай суреттеледі: «Іңір қараңғысында бір жас келіншектің алаулатып от жағып отырған аңшының қасына келгені баяндалады. Аңшы оны дәмге шақырады. Ол үнемі, тіпті тамақ жеп отырғанда да мұрнын жеңімен көлегейлей бергеніне қарап әйелдің пері екенін аңғарады. Әйел кеткеннен кейін аңшы оттың қасына бөрене тастап, оны өз киімімен жабады да, мылтығын оқтап, ағаш басына

шығады. Түнде Жезтырнақ қайтып келіп, бөренені тарпа бас салады, тырнағы ағашқа бойлай кіріп кетеді [80, б.186].

«Өте ертеде өзі батыр, ақылды Арық мерген деген болыпты. Құла түзден аң аулап, от жағып, атқан елік етін қақтап, алдыға алған шақта, бір сұлу қыз бұлғалақтап жетіпті:

«Үстінде асыл киім, теңге таққан,
Аяғын басқан сайын сылдыр қаққан.
Қылмиып бір тізелеп бұраң қағып,
Қыз келіп орын алды еңіс жақтан.
Қыз отыр бір шөп алып шұқыланып,
Мергеннің бар қылығын көзбен бағып.
Кезіккен елсіз жерде сұлу қызға,
Мерген де танданады қайран қалып» [176, б.26].

Жезтырнақ – имек жез мұрынды, үлкен жез тырнақты, сұлу жас әйел кейпіндегі жын-пері тектес мақұлық. Жезтырнақ – ғаламат зор қара күш иесі. Оның ащы даусы жер жаңғырықтырады.

Көрнекті ғалым С. Қасқабасов: «Жезтырнақ туралы хикаялар албасты, жалғыз көзді дәу жайындағы әңгімелерге қарағанда біршама көркемделген, тіпті шежірелік (генеалогиялық) циклге де түсе бастаған, яғни ертегі жанрына ойыса түскен» [61, б.21].

Зерттеуші «Түркі халықтарының хикаялары» атты жинақта «Жезтырнақ персонажы түркі халықтары ішінде қазақтарға ең көп танымал. Қырғыздар «Жезтырнақты» сондай-ақ «Джестумшук» деп атайды. Яғни, оның тырнақтары ғана емес, сондай-ақ мұрны да жез не темірден жасалғанының белгісі болып табылады» деген пікірін білдіреді [168, б.119].

«Мамай батыр» жырында Жезтырнақ ерекше жылдамдықпен қозғалатын, ұзын бойлы, әйел сипатты, қара сұр түсті, көздері өткір, аузы үлкен, сұсты бейне түрінде сипатталады.

«Боран батыр» және «Шора батыр» аңыздарында «Жезтырнақтардың киімдері басынан аяғына дейін теңгелермен, моншақтармен, алтын және күміс түймелермен, жапсырма-ілгектермен әшекейленген. Олар жүргенде осының бәрі сыңғырлап, тіпті қаңғырлап кетеді. Жезтырнақтар мойнына моншақтардан жасалған алқа, аяқ-қолдарына жүзік-білезіктер таққан» деп суреттеледі [157, б.125].

Алайда, қазақтарда жезтырнақтардың мекені туралы түсінік әртүрлі болған. Мысалы, Шоқан Уәлиханов жезтырнақтар орманда тұрады десе, Ө. Диваев биік тауды мекендейді дейді. Мұндай тұжырымдарды А. Хорошхин де, А. Вамбери де айтады. Қалай болғанда да, қазақтар ежелде жезтырнақтың елсіз жерде тұратынына сенген: мүлгіген қалың орман да, адам шыға алмас биік тау да, ит түмсығы өтпес ну қамыс та, адам жүрмес жапан дала да мұның бәрі тағы аңдар мен құстар мекені [33, б.152].

Сөрел – орман адамы, кейбір әңгіме бойынша, ол жезтырнақтың күйеуі, кейбір ертеkte түрлі кейіпте болады, мүлгіген қалың орманды

мекендейді, түрі адамға ұқсайды. Бойы ұзын ағашпен бірдей. Оның мифтік бейнесі адамды қатты қытықтайды, орыстың орман адамы тәрізді [77, б.183].

Серікбол Қондыбай кейбір деректе жезтырнақтың еркегінің аты – Сөрел екенін айтады. Мысалы, бурят халқында орман иесі – Сорьел, оның әйелінің есімі – Орель деген ұғым бар дейді [66, б.256].

Көнаяқ – қазақ ертегісінің кейіпкері, ол аралдарда не ормандарда өмір сүреді, жолаушыларды алдап шақырып, ебін тауып мойнына мініп алады да, адамды аяғының орнындағы қайыспен шандып, шырмап, өле-өлгенше түспейді. Образ араб ертегілік дәстүрінен «Синдбад-теңізші» ертегісі мотиві ауысып келген [80, б.183].

«Қазақтың мифтік әңгімелері» жинағында орман перісі – *Көнаяқ* туралы былай деп сипаттайды:

«Ит мұрыны өтпес ормандарда, көнерген тау соқпақтарында, адам аяғы сирек басатын ми батпақтар арасында жауыз орман перісі – *Көнаяқ* тіршілік етеді. Аяқтарының орнында қайыс белбеу болады. Өздері адам ұшырасқанша тырп етпей күтіп жатады екен. Меңіреу жыныс орман ішінде адам келе жатса, кенет алдынан шыға келіп, таңырқаған жолаушыны атымен атап, жайма-шуақ сөйлесіп, жол көрсетуге уәде береді. Сөйтіп, сенімге кіріп алған *Көнаяқ* қалжыраған жолаушыға қарғып мініп, оны қайысымен байлап-матап, әбден әлі құрып, өлесі болып құлағанынша қуалап мініп жүреді» [157, б.183].

Екінші бөлім бойынша тұжырым

Бұл тарау қазақ мифологиясын және оның космологиялық, географиялық, этнографиялық элементтерін зерттеуге арналған. Зерттеуде қазақ халқының мифтік және символикалық дүниетанымы сипатталады. Онда аспан денелері, қасиетті жерлер, тотемдер, өсімдіктер мен жануарлар бейнелері, сондай-ақ мифтік кейіпкерлерге қатысты таным-түсініктер баяндалады.

Қазақ мифологиясында аспан әлемі Жетіқарақшы, Құс жолы, Ай, Кемпірқосақ сияқты образдар арқылы көрініс табады. Бұл денелер көшпелі өмірде уақыт пен бағытты анықтауда, ауа райын болжауда пайдаланылған. Мифологиялық астрономиялық білімдер жүйесі Ай, Күн, Үркер, Ақбозат, Қамбар, Темірқазық, Тұлқатын секілді аспан нысандарын қамтып, қазақ космономиясының таңбалық құрылымын қалыптастырған.

Жануарлар мен тотемдік бейнелердің де мифологияда орны ерекше. Көк бөрі, Көк өгіз, Жылан культі – халықтың тылсымға деген көзқарасын танытады. Жануар бейнелерімен байланысты мифозоонимдер (Айдаһар, Ақбура, Әбжылан, Желмая және т.б.), құсқа байланысты мифоорнитонимдер (Самұрық, Көкқұс, Қарақұс) және өсімдіктерге қатысты мифофитонимдер (Бәйтерек, Адыраспан, Арша) этномәдени мазмұн мен семантикалық тереңдікке ие. Мысалы, Самұрық – ерекше қасиетке ие алып құс, Бәйтерек – үш әлемді байланыстыратын ғаламдық ағаштың символы.

Төрт түлік малдың пірлері Зеңгі баба, Қамбар ата, Ойсылқара т.б. мен олардың қорғаны деп есептелген мифтік кейіпкерлер халық дүниетанымынан

орын алады. Сонымен бірге, Мыстан, Жалмауыз, Жезтырнақ, Көнаяқ, Төбекөз, Саққұлақ сияқты мифодемонимдер қазақ өмірі мен тұрмысынан туындаған таным үлгілерін білдіреді.

Қасиетті жерлер мен мифтік топонимдер Жерұйық, Қазығұрт, Жиделібайсын сынды атаулармен байланысты. Бұл жер атаулары мифтік кеңістік ретінде қарастырылады және тарихи-мифологиялық жадтың тасымалдаушысы қызметін атқарады. Қазығұрт тауы, мысалы, Нұх пайғамбардың кемесімен байланыстырылған. Мифтік оронимдер (тау атаулары) мен топонимдер қазақ халқының сакралды географиясын көрсетеді.

Мифтік кейіпкерлер мен құбыжықтар (Жын, пері, шайтан, албасты, жалмауыз, жезтырнақ) халық санасында жақсылық пен жамандықтың символы ретінде сақталған. Бұл бейнелер халықтың этикалық және рухани ұстанымдарын бейнелейді.

Мифтің басты қызметі – табиғат құбылыстарын түсіндіру және қоғамдағы моральдық-рухани нормаларды қалыптастыру. Қазақ мифологиясы халықтың дүниетанымының, тарихи санасының және мәдениетінің негізгі тіректерінің бірі ретінде ұрпақтан ұрпаққа жалғасып келеді.

3 ДІНИ ОНИМДЕР: РЕПРЕЗЕНТТЕЛУІ ЖӘНЕ ЭТНОМӘДЕНИ СЕМАНТИКАСЫ

3.1 Діни онимдердің репрезенттелуі

Тіл – қоғамдық құбылыс, қоғамдағы өзгерістердің барлығына әрекет етеді. Сондықтан заманға, дінге байланысты лексика қайта орала бастайды. Қайта оралған сөздердің тематикалық топтарының ішінде ең үлкені – ол дін лексикасы [177, б.134].

Профессор Айман Алдашева «Аударматану: лингвистикалық және лигвомәдени мәселелер» атты монографиясында діни теологиялық атауларды баламасыз лексика қатарына жатқызады.

«Ұлттық-мәдени ерекшеліктерді білдіретін реалийлердің тағы бір тобы – діни теологиялық атаулар. Діни атаулар да – тілдің кумулятивті қызметінің жемісі. Әрбір тілде діни ұғымдарды, түсініктерді қамтитын термин сөздер, сөз тіркестері, тұрақты тіркестер бар. Діни наным-сенімнің, діни салттың ұқсастығына қарай мағыналық көлемінде жуықтық болатын діни атаулар, діни шен, санат аталымдар кездеседі; мысалы, орыс тіліндегі пост – «предписываемое церковными правилами воздержание от скромной пищи, а также период такого воздержания» [178].

Діни лексиканы зерттеу – дінді зерттеу емес, ол тіл арқылы халықтың ертедегі рухани байлығын жан-жақты қарастыру, пайымдау болып табылады. Діни лексикамыздан орын алатын ислам әлеміне тән көптеген сөздер мен ұғымдар, адам есімдері қолданылып отырады.

Н.Б. Мечковская: «Язык включает в себе самую простую, элементарную картину мира; религия – самую сложную, при этом в содержание религии входят компоненты разной психической природы. Язык выступает как предпосылка и универсальная форма, оболочка всех других форм общественного сознания; религия – как универсальное содержание, исторически первый источник, из которого развилось все последующее содержание общественного сознания. Можно сказать, что язык – это универсальное средство, техника общения; религия – это универсальные смыслы, транслируемые в общении, заветные смыслы, самые важные для человека и общества» дейді [7, б.4].

Қазіргі барлық лингвистикалық зерттеулер, сөздіктер мен грамматикаларды құрастыру жұмыстары қандай да бір түрде көрнекті репрезентативті мәтіндік корпусты пайдалануға бағытталған деп айтуға болады.

Репрезентативтілік әдісі жалпылау, қорытынды жасау үшін маңызды. Репрезентативтілік – тіл әртүрлілігін қамтуы не көрсетуі керек. Мұны Лич 1991 жылы еңбегінде айтып өткен. Бұл жайлы Д. Бибер де 1993 жылғы арнайы репрезентативтілік жайлы жазған еңбегінде де атап өтеді. «Representativeness refers to the extent to which a sample includes the full range of variability in a population» [179, б.243].

Тони Мак Енери мен Эндри Уэлсон бұл аталған тәсілдемелерді өте жақсы және ол жарық көрген кітаптармен және газеттермен жақсы дейді.

Репрезентативтік деп әртүрлі кезеңдегі, жанрдағы, стильдегі, авторлардың және т.б. мәтіндердің корпуста қажетті, жеткілікті және пропорционалды берілуі, яғни проблемалық аймақтың барлық қасиеттерін көрсете алуы деп түсіндіріледі [180].

Д.Бибер (1993) мақаласында: «In order to be appropriately used as the basis for generalizations concerning a language as a whole», яғни корпус репрезентативті болуы керек деген [179, б.243].

Қазіргі кезеңде діни лексика кең қолданысқа ие, оның себебі қоғам мүшелерінің дінге деген көзқарасы өзгерді, толеранттық сипатқа ие болды. Тіпті жаңа қоғамда мәдени реалия деп те қарауға болады.

Діни тақырыптағы белсенді қолданыстағы сөздер семантикалық өзгерістерге ұшыраған жоқ. Кодталған білімге қатысты діни ақпараттар теонимдер қазақтың діни-рухани өмірінде ерекше орын алады. Мұндай кодты ашу, талдау, салыстыру басқа да мәтіндерден іздеу арқылы жүзеге асады.

Адам ата – Қасиетті Құран Кәрім бойынша Алла Тағала топырақтан жаратқан ең алғашқы адам, күллі адамзат нәсілінің арғы атасы, жер бетіндегі бірінші пайғамбар. Адам атаны иіні қанған топырақтан жасап, кеудесіне өз рухынан жан кіргізіп, оған он сегіз мың ғалам туралы ілім-білім үйретіп, таным көзін ашыпты. Өзінің теңдесіз құдіретімен жер-жаһанның, жан-жануарлардың қожайыны болған Адам атаға Жаратушы бүкіл періштелердің қалтқысыз бас иіп, құрмет көрсетуін талап етеді [181, б.30].

Адам ата-Хауа ана.

Діни ұғым бойынша, Адам ата – дүниедегі бірінші ер адам, ал Хауа – бірінші әйел адам болып саналады. Басқа сөздермен тіркесіп, «баяғы атам заманғы» деген мағынаны да береді.

Адамды топырақтан жаратты хақ,

Надандығың білінсін бұ сөзге бақ.

Хауаға бұрын барған Адам ата,

Есіткенің жоқ па еді мұны да ақымақ [182, б.238].

Хауа ана – алғашқы адам әрі алғашқы пайғамбар Адам атаның өмірлік серігі. Құранда Хауа ананың жаратылуы туралы былай делінеді: «Сендерді бір кісіден (Адам атадан) жаратқан және одан оның жұбайын (Хауа ананы) жаратқан – Алла тағала» ([«Ағраф» сүресі, 189](#)).

Ей, адам баласы! Сендерді бір кісіден (Адам атадан) жаратқан және одан оның жұбайын (Хауа ананы) жаратып, ол екеуінен қисапсыз ер, әйелді жаратқан Раббыларыңнан қорқыңдар» «Ниса» сүресі, 1. Яғни, әуелі Адам ата, сосын Хауа ананың жаратылғандығын көреміз.

Сондай-ақ Хауа ананың қалай жаратылғандығына қатысты Ислам ғұламаларының көзқарастары әр алуан болып келеді [183].

Кейбірі «одан оның жұбайын Хауа ананы жаратқан Алла тағала» деген аятқа сүйеніп, Хауа ананың Адам атаның денесінен жаратылғандығын айтады.

Барша адамзат атаулының атасы мен анасы. Хауа Ана Адам Атаның сүйек етінен жаралған. Діни шығармаларда Хауа араб тілінде «хай» сөзімен байланысты «тірі жан» дегенді білдіретіні айтылады [84, б.205].

Адам Ата мен Хауа ананың жұмақтағы тыйым салынған алманы жеуінің салдарынан олар жұмақтан қуылып, содан кейін жер бетіндегі адамзаттық тіршілік бастау алады. Алма – білім ағашында өскен жеміс, оны жеу – ұлы ақиқаттың бүкпесіз ашылуына жол салады.

Ал, абсолюттік ақиқатты білу адам баласының пешенесіне жазылмаған. Яғни пенде баласы білуі тиіс емес тылсым Құдырет иесіне ғана мәлім болып қалуы керек. Діни танымымыздың өзегіндегі осы фәлсапа миф «қабаттарына» жасырылған [74, б.28].

Өз дәуірінде қадірленіп, ата-бабадан әулетке мұра болып, рудан-руға, ұрпақтан ұрпаққа жеткен дәстүрлердің бірі – ат қою. Бұл дәстүр қазіргі тіл біліміндегі антропоцентристік бағыттың, оның ішінде лингвомәдениеттану мен этнолингвистика салаларына тікелей қатысты. Себебі ат қою мәдениет, тарих және тіл арасындағы тығыз байланысты көрсететін маңызды процесс болып табылады. Әсіресе қазақ тіл білімінде ат қою дәстүрі адамның мәдениетіне, дүниетанымына және ұлттық ерекшеліктеріне негізделген.

Түркі халықтары ислам дінін қабылдағаннан кейін, олардың когнитивті базасында адамзаттың түпкі анасы ретінде Хауа ана танылған. Хауа ана – алғашқы адам және алғашқы пайғамбар ретінде саналады. Аллаһ Тағаланың Адам атаны жаратқаннан кейін, оның қабырға сүйегінен Хауа ананы жаратқаны туралы аңыздар да бұл танымға негіз болады.

Бұл қасиетті есімдер әлемдік деңгейдегі діндермен, атап айтқанда, яһуди, христиан және ислам діндерімен тығыз байланысты. Осы себепті біз барлығына ортақ есімдерді зерттей отырып, олардың мәдениетке, дінге және ұлттық ерекшеліктерге әсерін талдаймыз. Діни таныммен байланысты фразеологиялық бірліктер ұлттық фразеологиялық қордың маңызды бөлігін құрайды. Бұл фразеологиялық бірліктердің жүзге жуық түрі академик І. Кеңесбаевтың «Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігінде» кездеседі.

Алла Тағала адамдарға тура жолды көрсету үшін көптеген пайғамбарлар жіберген. Олардың алғашқысы – Хазіреті Адам (Алла риза болсын), ал соңғысы – Хазіреті Мұхаммед (Алланың игілігі мен сәлемі болсын). Құранда әрбір үмметке бір пайғамбар жіберілгені айтылады, бірақ пайғамбарлардың нақты саны туралы мәлімет жоқ. Хадистерде пайғамбарлардың саны 124 мың немесе 224 мың деп айтылады. Бұл дерек мәселесі иман тұрғысынан маңызды емес, бірақ ең бастысы – «барлық пайғамбарларға иман еттім» деген сенімнің болуы.

Құранда тек 25 пайғамбардың есімі аталады, олардың 18-і «Әнғам» сүресінің 83-86 аяттарында кездеседі, қалған пайғамбарлар басқа аяттарда аталады.

Әзірет Әлі – мифтік кейіпкер, пырағына мініп, өзіне қарсылық көрсеткендерді қырғынға ұшыратқан. Дүл-Дүл – Әзірет Әлінің талай шайқасқа мінген аты, ерлігімен аты шығып, мұсылман арасында аты аңызға айналған. Дүлдүлді жылқы мен есектің буданынан пайда болған қашыр дейді.

«Қазақ сөздігінде» бұл сөздің 2 мағынасы берілген: Ерекше жүйрік жылқы, айтулы тұлпар ат, сәйгүлік пырақ. Ауыс. Өз ісінің шебері, ерекше

кабілет иесі. // Аса дарынды, үздік. Дүлдүлдей – Дүлдүл тәрізді, Дүлдүл сияқты. Үстеу ретінде: Дүлділше – Дүлділге ұқсап, Дүлдүл тәрізденіп [184].

Дін жолында істеген ерен ерліктеріне байланысты мұсылман мифологиясының қаһарман кейіпкеріне айналған Әзірет Әлі қазақ батырларының қолдаушы киелі пірі ретінде де сипатталады. Бұл жерде, батыр бабаларымыздың жаумен шайқасар алдындағы жекпе-жектерге шыққанда басқа пірлерімен бірге Әзірет Әлінің де есімін атап, сыйынып қолдау сұраған сәттерінің де аз болмағанын айта кеткеніміз жөн [181, б.51].

«Дүлдүл» сөзі – халық танымында шашасына шаң жұқпас ең жүйрік атты білдіреді. Бұл сөзге «сәйгүлік, саңлақ, тұлпар, күлік, пырақ» сөздері синонимдес. қазақ мақал-мәтелінің бірінде: «Жылқының бәрі дүлдүл болмас» деп, оның «жылқылық» мәні баса айтылған болса, енді бірінде: «Топтан озған дүлдүлден, жұртта қалған ит озды» деп, «жүйріктік» қасиеті айрықша аталады. «Басы – бұлбұл, аяғы – дүлдүл» немесе «Ақыл – дария, көңіл – дүлдүл» деген шоғырлар оның абстрактылы қабаттағы ауқымды мән-мағыналық өрісіне дәлел.

«Дүлдүл» сөзінің «шешен» деген мағынада да қолданылатынын көруге болады (Сөздің дүлдүлі).

«Дариға қыз» діни дастанда:

Алладан *Дүлдүл* деген ат алғанмын,

Өзіңнен жеті жаста бата алғанмын.

Құдайдың маған берген уағдасы бар,

Алланың Арысланы деп аталғанмын, – деп Хазірет Әлидің Құдай жолындағы миссиясын айқындайды [185, б.39].

Мұсылман бейнелеу өнерінде Әзірет Әлінің Дүлдүлі құлағы ұзын, басы үлкен қашырға тән ерекшеліктерімен бейнеленеді. Әзірет Әлінің мінген жануарын қазақ батырлары да үлгі тұтып, өз тұлпарларын дүлдүл атады. Дүлдүл батырлар мінетін аттың, жүйріктіктің символы болып қалыптасты. Бекдашы маңында Дүлдүл Ата деген әулие нысаны бар екен.

Шығыс және түркі халықтары арасындағы тарихи байланыстар, сондай-ақ мұсылман қауымының ислам дініне деген ықпалының нәтижесінде, осы халықтардың ат қою дәстүрі бірнеше негізгі топқа бөлінуге мүмкіндік береді. Олардың ішінде діни есімдер ерекше орын алады.

Діни лексика қазақ тілінің сөздік қорынан тыс өмір сүрмейді, керісінше ол қазақ тілінің маңызды және ажырамас бөлігі болып табылады. Қазақ тіліндегі діни лексика этномәдениетпен соншалықты тығыз байланысты, оларды бір-бірінен бөлек қарастыру қиынға соғады. Қазақ мәдениетін ислам дінінсіз елестету мүмкін емес. Араб жазуы қазақ мәдениетінің дамуында айтарлықтай рөл атқарды. Діни лексика, әсіресе дінді насихаттайтын және оны үгіттеуші қаламгерлердің шығармаларында жиі кездесетіні түсінікті.

Діни лексикада қолданылатын негізгі ұғымдардың бірі – «киелі» және «қасиетті» ұғымдары. Бұл ұғымдар затта, кеңістікте, уақытта, сөздер мен сандарда, сондай-ақ адам мен қоғамның іс-әрекеттерінде көрініс табады. Діни лексика киелілік пен қасиеттіліктің әртүрлі аспектілерін қарастырады.

«Киелі» және «қасиетті» ұғымдарының діни феноменологиядағы мәні мен орны ерекше. Бұл ұғымдар діндар адамның сеніміне ерекше мән беретін дінтану ғылымының әдістемелік ұстанымы ретінде қарастырылады. Қазіргі таңда «киелі» және «қасиетті» ұғымдарына қатысты бірнеше ғылыми көзқарастар қалыптасқан. Шетелдік теологтар, дінтанушылар, әлеуметтанушылар, мәдениеттанушылар, психологтар және басқа да ғалымдар бұл ұғымдарды зерттеу үстінде, және бұл салада әлі де көптеген зерттеулер жүргізілуде.

Ф. Камалова «Қазақстанның киелі жерлері: дінтанулық талдау» атты диссертациясында отандық ғалымдар мен дінтанушы мамандар тарапынан зерттелген дінтанулық зерттеулер толыққанды емес дейді.

«Көптеген шетелдік ғалымдардың зерттеулеріне қарамастан, қазақстандық зерттеулерде «киелі», «қасиетті» ұғымдарының теориялық-әдістемелік негізін анықтауда осал тұстары байқалуда [1, б.13].

Ф. Камалова «киелі», «қасиетті», «сакралды» ұғымдары бір-бірімен тығыз байланысты, алайда жақын синонимдес сөздер әртүрлі мағынаны білдіреді дейді. Берілген үш ұғымды салыстыра отырып, төмендегідей анықтамаларға тоқталады:

«Қасиетті деп, әдетте діни әдет-ғұрыптарда қолданылатын, Құдайға арналған заттар мен салт-жораларды айтады. Қасиеттілік көбінесе тазару, аластату рәсімі жасалынып жатқан кезде сипат алады, яғни тазарылған зат қасиетті болады. Киелі атрибуты оның Құдайға тән екендігі және Құдай нұры жауған сипатта болуын көрсетеді. Сакралды (ағыл. *sacral* және лат. *sacrum* – қасиетті, құдіретті) – белгілі бір объектіге бірегей мағына беретін, ерекше құндылыққа айналдыратын, күнделікті түсініктер мен заттардан өзгеше иррационалды, мистикалық мән беретін дүниетанымдық категория» [1, б.13-14].

Сакралды термині ғылыми айналымға тек XX ғасырда ғана енген, осыған дейін ғалымдар «киелі», «қасиетті» терминдерін қолданған. Әрине, сакралды, қасиетті және киелі ұғымдар синонимдер болып табылады, алайда «діни», «шіркеулік» деген қосымша мағыналардан құтылу үшін, ғылыми тілде «сакралды» термині қолданылды [1, б.13-14].

3.2 Теонимдердің танымдық түрлері

Қазіргі қазақ қоғамында тиімді қолданылып жүрген діни тілдік бірліктердің прагматикалық ерекшеліктерін танымдық зерттеулер аясындағы тарихи теолингвистика шеңберінде ұлттық сана тұрғысынан түсіндіру қажеттілігі туындайды. Қоғамда қолданыла бастаған діни негізді жаңа қолданыстарды ұлттық ойлау жүйесіне, этнос діліне қатысты бағамдау үшін олар тарихи жазба ескерткіштер мәтіндерімен салыстырылып, соның негізінде қазіргі діни дискурстың оң және теріс өзгерістері анықталады.

«Теолингвист-ғалымдардың қазақ баспасөзі арқылы тарап, әлеуметтік өрісте ұлттық болмысымызға, діліміз бен дінімізге жат құбылыстарды, мысалы, бұқаралық санамызды улаған «әулие Валентин» сияқты қолданыстардың

шынайы мәнін түсіндірудің өзектілігін атап көрсеткен тұстары аса маңызды» деп көрсетеді А. Бисенғали [186, б.51].

Осы бағытта көне түркі ескерткіштер тілін зерттеуші мамандар Б. Сүйерқұл мен А. Сейітбекова «Тарихи теолингвистика: қалыптасуы, дамуы, негізгі бағыттары (Н. Рабғузидің «Адам ата – Хауа ана» қиссасы мен А. Иүгінекидің «Ақиқат сыйы» дастаны материалдары негізінде) атты монографиясында қазақ тіл біліміндегі тіл~діни таным сабақтастығына қатысты теолингвистика мәселелерін атап көрсетеді [187].

Теонимика – ономастика ғылымының бір бөлімі, теоним пантеондағы Құдай аты. Мысалы, Алла, Құдай, Зевс, Гера, Будда, Кришна сияқты Құдай аттарын теонимдер қатарына жатқызуға болады.

Ю. Карпенко теонимияны құдайлардың жалқы есімдерінің жиынтығы ретінде ономастикалық зерттеулердің негізгі объектілерінің бірі деп санайды. «Жалпы есімдер болғанымен, жалқы есімдерге жақын орналасқан бірнеше лексикалық топтарды біріктіреді», жалқы есімдердің барлық кластары «жалпы есімдер арасында өздерінің ең жақын көршілері бар, олармен тәжірибе арқылы байланысады және қай теориядан болатыны ерекшеленуі керек» [188, б.8-9].

Бастауын діннен алатын көптеген діни ұғымдардың, рухани бірліктердің, салт-дәстүрлердің, әдет-ғұрыптардың, рәсімдердің атаулары мағыналарындағы теологиялық компоненттер жеткілікті дәрежеде зерттелмеген. Ең алдымен, тәңірлік бейнелерге тоқталайық. Әлемнің жаратылуы туралы мифтер әр халықта бар.

«Диуани лұғат-ит-түрік» тілінің этнолингвомәдени көрінісін ислам дінінен бөлек алып қарастыра алмаймыз. Себебі Қарахан мемлекетінің идеологиялық негізі – мұсылман діні болған. Соған сәйкес белгілі дәрежеде рухани құндылықтар жүйесі қалыптасып, әлі күнге дейін жалғасын тауып келе жатыр.

Теонимдерді қазақ діни фольклорында, әсіресе діни дастандардан көп кездестіруге болады. «Теонимдер – рухтар, құдайлардың жүйелі ұйымдастыру, қалыптасу, эволюция, этимологиясы жағынан және жалпы әрі жалқы лексиканың басқа санаттармен байланысын зерттейтін лексикология нысаны, сонымен қатар теонимикалық есімдердің жиыны» [189, б.44].

«Тәңір» сөзі қазақ тілімен бірге түркі халықтарының барлығында дерлік бар. Оңтүстік Сібір мен Алтай өңірі халқының таным түсінігіне ортақ аталған лексикалық бірліктің «шығыстың мифологиялық бейнесі» екендігін айтқан Мұрад Аджи шығыс халықтары, қыпшақ тілдік тобындағы халықтар тіліндегі тәңір «Тенгери» немесе «Тенгри», моңғолдарда – «Тэнгер», буряттарда – «Тэнгэри», чуваштарда – «Тура» түрінде әрқалай дыбысталғандығымен осы халықтарда тәңірі мағынасының бір екенін айтады [190].

Тәңір аспанның әміршісі саналған, ең жоғарғы Құдай, ол – аспан мен жердегі тылсым тіршіліктің иесі адамды да, жер бетіндегі нәрселердің бәрін де, аспанды да, ондағы жұлдыздарды да жаратушы. Тәңір – дүниедегі жан иелерін жаратушы, барлығына тіршілік лебін үрлеуші [157, б.8].

Қазақ халқы Тәңірді – Жаратушы, құдірет иесі ретінде ерекше қастерлеп, оған табынған. Ежелгі дүниетанымда Тәңір – күллі болмыстың бастау көзі, өмір

мен өлімнің иесі ретінде қабылданған. Бұл ұғым Ш. Уәлихановтың «Күлтегін» жазбасына жасаған талдауында да айқын көрініс табады. Ол «Тағдырды Тәңір жасар» деген тіркестің мәнін ашып, адамның тағдыры мен амандығының Тәңір еркінде екендігін, оның көктегі биіктен бүкіл әлемге билік жүргізетін күш ретінде танылғанын атап өтеді [77, б.113].

Тәңірге табыну – барша түркі халықтарына ортақ көне сенім жүйесінің өзегі. Түркілердің танымында Тәңір – «аспан», «көк аспан» ұғымымен тығыз байланысты болған. «Тәңір» сөзі көне түркі тілінде «Құдай», «Жаратушы», «Алла» деген мағынада қолданылған. Бұл атау Алла, Құдай, Жаппар, Хак, Тағала, Жаратушы, Жасаған секілді діни атаулармен қатарласа, кейде синонимдік мәнде де жұмсалады. Бұл сөздер тұрақты тіркестерде, мақал-мәтелдерде, поэзиялық және діни мәтіндерде кеңінен қолданылады.

«Тәңір» ұғымының тарихи-мәдени тамыры тереңде жатыр. Мәселен, шумер сына жазуларында және ғұн мифологиясында бұл атау «зингир» түрінде кездеседі. Қазақ тіліндегі «зеңгір аспан» тіркесі де осы ежелгі таныммен сабақтасып жатыр. Ұлы Тәңірдің сипаттары – «Көк», «Ұлы», «Нұр» секілді эпитеттер – оның аспанмен байланысын әрі шексіз рухани болмыс ретіндегі бейнесін айқындай түседі.

Сонымен, Тәңір туралы түсінік – түркілік діни дүниетанымның өзегін құрайтын, ұлттық рухани кодтың басты компоненттерінің бірі ретінде қарастырылады.

Көне түркі жазбаларында «Төбеңнен Тәңір баспаса, Астыңнан қара жер жарылмаса», «Биікте көк Тәңірі, Төменде қара жер жаралғанда», «Тағдырды Тәңір жасар» деген жолдар кездеседі [191, б.36]. Бұған қарап, түркілердің Тәңір туралы түсінігінің өте тереңде жатқандығын аңғаруға болады.

«Көк Тәңірі» ұғымы түркі елдерінің дәстүрлі тәңіршілдік шексіз аспанның иесі немесе өзі – Құдай, Жаратушы. Тәңірі сөзіне көк сөзін қосып атау, көктің тәңірісі, күллі әлемнің жаратушысы әрі бірден-бір әміршісі дегенді білдіреді. Өйткені, көк – түпсіз, шетсіз тұңғыық аспан әлемі, әуе, тіпті, күллі әлем әрі барлық игіліктің бастауы, ғаламды билеуші Жаратқанның төрі, тұрағы, яғни, жоғарғы әлем дегенді де білдіреді.

Көк Тәңірі не істеймін десе де ерікті, жарылқайтын да, жазғыратын да сол. Адамның, халықтардың жақсы, жаман болуы соның еркіне байланысты. «Тәңір жарылқасын», «Көк соққан», «Көк соққыр» деген сөздер осыдан шыққан [76, б.209].

Көне түркілер үшін күллі жаратылыстың құдіретті иесі – Тәңірі. Ол «Көк», «аспан» ұғымдарымен үндеседі. «Аспан – шамандықтың ең құдіретті жаратушысы. Көк Тәңірі – көк аспан деп аталады. Қазақтар ұғымындағы бірінші аталатын сын есім «көк» – көріністі бейнелейді және заттық түсінікті білдіреді, ал зат есім (тәңірі) «көк» атауының баламасы (синонимі). Тәңірі сөзін Шыңғыс хан заманында мұсылмандар «Алла» деп, ал, еуропалықтар «deus» деп аударған», – деп көрсетеді Ш. Уәлиханов [77, б.114].

Қазақ тіліндегі «Құдай», «Алла», «Тәңір» сөздерінің тірек болуы нәтижесінде пайда болған культтік фразеологизмдерді айтылу мақсаттарына

карай 3 мағыналық топқа бөліп қарастырады: 1) алғыс мәнді фразеологизмдер; 2) қарғыс мәнді фразеологизмдер; 3) бейтарап мәнді фразеологизмдер [192, б.93].

«Тәңір» сөзімен байланысты тіркестер өте көп:

Сөз тіркесі – Тәңірінің күні, Тәңірінің құлы; Тәңір құдіреті, Тәңірі табады, Тәңірі құрамаса, Тәңірі қылған, Тәңірге тай айту, Тәңірі қуат берген соң, Тәңірі оңғарса.

Тілек – Тәңірі жарылқағыр! Тәңірі қолдай көр! Тәңірі сақтасын!

Сөйлем түрінде – Тәңірі қосқан жұбайы, Тәңірге риза болу, Тәңірі тілек береді, Тәңірге табынады, Тәңірі жарылқағандықтан.

Түркі мифологиясында теонимдердің ішінде Тәңірі аты жиі кездеседі. Түрік халықтарының бұл терминді Ұлы Тәңірі, Көк Тәңірі, Бір Тәңірі деп қолданады. Тәңірдің ежелгі түркілік мифонимдік бейнесі Махмұд Қашғари сөздігінде, көне түркі жазуы ескерткіштерінде бастау алған [193, б.67].

XIX–XX ғасырда саха ғалымы Э. Пекарский құрастырған «Словарь якутского языка» атты 3 томдық сөздігінде Тәңірі ұғымы және Бап тәңірі /Бап таңара сөзіне анықтама берілген: «Таңара – аспан; Таңара сарыақа – таң сарғаяды, былыттах Таңара – бұлтты аспан бұлтты Тәңірі; күннах таңара – ашық күн. «Хан Таңара – Ұлы аспан» [194]. Қазақ тілінде бұл ұғым Хан тәңірі, Ұлы Аспан түсініктерімен сәйкес келеді.

Тәңір тақырыбы Абай, Олжас Сүлейменов, Нұрболат Масанов, Мұрат Әуезов, Нұрмағамбет Аюпов, Нұрлан Әмреқұлов, Радик Темірғалиев, Амангелді Нарымбаев, Мырзабек Қарғабаев, Анатолий Оловинцов, Әуезхан Қодар, Әділ Тойғанбаев, Сәкен Жүнісов, Мұқағали Мақатаев т.б. ақын-жазушылардың шығармаларының нысанына айналды.

Ұлы Абай Алла атын қолдана отырып, Тәңірді де жырлаған:

Безендірген жер жүзін тәңірім шебер,

Мейірбандық дүниеге нұрын төгер.

Анамыздай жер иіп емізгенде

Бейне әкеңдей үстіне аспан төнер (Абай).

О, аналар осындайсың бәрің де,

Осындайсың жасын- дағы кәрің де,

Сыйынатын осы өмірде құдірет,

Сыйынар ем ана деген тәңірге! (Аманжол Шамкенов).

О, тәңірім! Неткен жан қайрылмайтын!

Жүрегі еттен бе, әлде қоладан ба?! (Мұқағали Мақатаев).

Қазіргі қазақ прозасында қаламгер Марал Сқақбаевтың «Ұят туралы аңыз» мифтік шығармасында үш қабат әлемнің ең жоғарысында мекендейтін Тәңірі мен оның қасындағы періштелер туралы көркем әңгімелейді. Шаманизм дәуіріндегі ұғым бойынша әлем үш қабаттан тұрады: жоғарғысында – Тәңірі

және перілер /періштелер, ортаңғысында – адамдар және хайуанаттар, төменгісінде – аруақтар мен зұлым күштер мекендейді екен [195].

Зерттеуші Р. Байымбетова: «VII-IX ғасырларда жазылған ескерткіштер тілі көне түркілердің діни-мифологиялық дүниетанымын көрсететін Тәңірлік идеясы негізгі төрт бағытты қамтыды. Бірінші – Жалғыз жаратқан Ие – Тәңірге тағзым ету; екінші – мәңгі өзгермейтін әлем, Тәңір мекені – Көкті киелі санау; үшінші – тіршіліктің өсіп-өркендеуін қамтамасыз етіп отырған, адам мекені – Жер-Суды киелі санау; төртінші – ата-баба рухын қадірлеу», – дейді [196].

Мифологиялық-діни түсініктен өрбіген «Тәңірлік идеясы» көне түркілер дүниетанымының негізіне айналса, орта ғасырда ислам мәдениетінің ықпалы зор болғаны белгілі. Мысалдар «Бабалар сөзі» 100 томдығының діни дастандарға арналған томдарынан алынды.

Пайғамбардың әуел асыл түбі – араб,

«Хабибім» деп ат қойған Тәңірім қалап [197, б.13].

Алла Тағала – ислам дінінде бүкіл ғарышты, тіршілік дүниесін және қиямет қайымды жаратушы, баршаға бірдей, жалғыз және құдіреті күшті Құдай есімі. Алла Тағаланың құдіреттілігін, әділеттілігін, қайырымдылығын, т.с.с.өзіне ғана тән қасиеттерін оның тоқсан тоғыз есімі көрсетеді. Мысалы: Рахман (мейрімді), Рахим (рахымды), Ғафур (кешірім иесі) т.б.

Алла теонимін Жаппар Алла, Жаратқан Алла деп те атайды.

Зорсынғанға Алла бар, сомсынғанға балға бар» деген мақалда Алладан қорқу керек дегенді меңзеп тұр.

Мәселен, Алла сөзінің синонимдік қатарын Жаратушы, Жаратқан, Тәңір, Құдай, Жаппар ие, Раббы, Тағала сөздері түзеді. Алланың 99 көркем есімі де белгіленім ретінде қосылып, әр есімі жан-жақты қолданыс аясы мен мағынасына қарай талданып ашылады.

Жаратқан жүймә жанды Жаппар Құдай

Дүниеде күрес болмас сірә мұндай.

Қазір қазақ медиакеңістігінде Аллаһ (арабша) – Алла (қазақша) деген қолданыстарын Б. Сүйеркұл мен А. Сейітбекова «тілімізге бейімделген дыбыстық формасы бола тұра араб, парсы сөздерін түпнұсқаға ұқсатып транскрипциялау үрдісі дұрыс емес» деп санайды, яғни Аллаһ деп қолдану дұрыс еместігін айтады [187, б.15]. Бұл пікірге біз де оң қараймыз.

Жаппар Алла. Жаратушы, жасаған. Қоштасып халқыменен жүріп кетті, Жар бол, – деп, – Жаппар Алла, өткен аруақ (Т. Ізтілеуов, Рүстем.). Келімсектер Жаппар Аллам өзі өлмейтін мәңгі тірі қып жаратыпты (С. Бердіқұлов).

Жаратқан Алла [Құдай, Тәңір] жар болды діни. Жаратушы, жасаған жебеп, қолдады, жақтасты деген мағынада. Құдай-ай, қайдан ұқсатқан, Көкесіне сияғын, Жаратқан Алла жар болып, Жанды ма өшкен шырағым («Қыз Жібек»). Жаратқанға [жасағанға] жалбарынды [жалынды] Құдайдан тіледі, Аллаға жалынды, мінажат етті. Жанымды жаппарға тапсырып, жаратқанға жалбарынып ел кезіп кеттім.

С. Иманбердиева өзінің монографиясында Жаратушыға қатысты қазақ тілінде жағымды/жағымсыз коннотациялы фразеологизмдер түрлерін ажыратып көрсетті [198].

Ж. Ағабекованың зерттеуінше, жалпы араб текті қазақ есімдерінің қазақ антропонимия қорындағы жалпы саны – 2000, оның 1000-нан астамы ерлер, 900-дейі әйелдер есімін құрайды. Алланың көркем есімдері мен пайғамбарлар аттарына байланысты есімдер: Аллаберген, Абдулла, Али, Мұқаммет, Кәрім т.б. [199].

«Құран Кәрімде» Алланың 99 есімі бар делінеді. Ислам дінінде Құдай, Алла, Жаратқан, Жасаған мағынасында біртұтас атауды білдіріп, теонимдер қатарын құрайды.

Г. Рысбаева «Алланың тоқсан тоғыз аты бар» деп санамалап көрсетеді. Алланың «Көркем есімдерінің» тілімізде кісі есімі ретінде жиі қолданып жүргенін айтады. Алланың тоқсан тоғыз есімінің ең құрметтісі – ар-Рахману, ар-Рахиму атты есімдер. Рахман Алланың шексіз мейірім, шапағат иесі екенін білдірсе, Рахим көмек, рақым жасаушы екенін көрсетеді.

Мысалы, әл-Рахман – мейірімді: Рахман/Рақым, Рақымжан, Рақманқұл; әл-Рахим рақымды: Рақым/Рахым, Әбдірахым, Рахима; әл-Малик – бүкіл жаратылыстың иесі: Мәлік, Малика, Мәлікбай; әл-Халиқ – жаратушы: Халық, Халықберген, Әбдіхалық; әл-Қадир – құдіретті: Қадыр, Әбдіқадыр, Қадыржан, Қадырбек, Қадырқұл; әл-Хафиз – барша нәрсені сақтап тұрушы: Хафиз/Қапиз, Хафиза/Қапиза; әл-Мукит – материалдық және рухани рызықтарды жаратып, оларға иелік жасаушы: Мукит/Мухит; әл-Жәлил – күш-қуат және барша сипаттарында ұлықтық иесі: Жәлел/Жалел; әл-Кәрім – пенделері сұраса да, сұрамаса да сыйлық көрсетуші және сыйлық беруші: Кәрім/Кәрім, Жомарт; әл-Хәким – бүкіл хикметтің, әрі үкімнің иесі: Хәким/Хәкім, Әкімжан, т.б. [192, б.93].

Дәстүрлі наным-сенімде адаммен бірге жүретін, көрінбейтін тылсым күш ие деп аталған. Соған сәйкес қазақ тілінде иесі бар, иесі қысты, иесі қозды т.б. сынды ұғымдар қалыптасқан. Тәңіршілдіктен бастау алған Жаратқан ие, Жасаған ие, Тәңір ие, Түп ие деген ұғымдар түркі халықтарына ислам дінінің келуіне байланысты тек Алла Тағалаға қатысты айтылатын болған.

К. Юнг алғаш рет «Алхимияның діни-психологиялық мәселелеріне кіріспе» атты еңбегінде «Құдай бейнесінің архетипі» тіркесін қолданады. К.Юнг құдай мен жан арасындағы қарым-қатынастың жақындығын сипаттайды: «Біз туыстық қатынастар туралы айтып отырған жоқпыз, бірақ кез келген жағдайда жанның Құдайдың мәніне сәйкес келу мүмкіндігі болуы керек, әйтпесе бұл қарым-қатынасты ешқашан орнатуға болмайды» дейді [200, б.241].

Психоанализдің басты ұғымы архетипті зерделеу арқылы ұжымдық бейсаналық түсінікті әлеуметтану ғылымымен ұштастыру барысында ұлттық сана, ұлттық код, төл фольклордың негізгі функцияларын іске қосып, заманауи зерттеулерге жол ашуға болады.

Л. Рүстемов «Құдай» сөзін парсының «ходаи» сөзінен бастау алатындығын айтып, оның екі түрлі мағынасын көрсетеді: 1. Бог, господь. 2. Властелин, хозяин – рел. Бог, господь [201, б.167].

«Құдай ұрсын», «Құдай төбеңнен ұрсын» деген тілдік қолданыстар ислам діні келмей тұрған кездегі мифтік қолданыс, яғни табиғат құбылысына тән қасиеттерді көрсеткен.

«Тәңір сөзімен мағынасы бір «Құдай» атауы уақыт өте келе Алла сөзімен синоним ретінде қолданыс таба бастады» [189, б.47].

Алла сөзімен мағыналас айтылатын «Құдай» сөзі тілдік қолданыста Алла сөзіне қарағанда ертеректен бері қолданылады. Өйткені Құдай ұрсын, Құдай төбеңнен ұрсын деген тілдік қолданыстар ислам діні келмей тұрған кездегі қолданыс, яғни табиғат құбылысына тән қасиеттерді көрсеткен. Түркі жеріне ислам дінінің келуімен арабизмдер ене бастады десек, алайда қазақ тіліне парсы тілінің діні келгенге дейін болғанын да білеміз. Тәңір сөзімен мағынасы бір Құдай сөзі уақыт өте келе Алла сөзімен синоним ретінде қолданған.

Қ.С. Кәрібай пен Ж.А. Жақыпов: «Құдай сөзінің Алла сөзінің алдында енгенін келесі тұрақты сөз тіркестерінен байқауға болады. Мәселен, Құдай құлқын алды, яғни пейілін тарылтты, аранын ашты деген мағынада немесе Құдайдың құтты күні күнде, күн сайын ұғымындағы сөз орамдарын айтуға болады. Бұл қолданыстарда Алла сөзін Құдай сөзінің орнына қолдана алмаймыз. Ал Алланың жазуы, Алла рақым қылды фразеологизмдерінде Алла сөзін Құдай сөзімен алмастыра аламыз және ондай қолданыстар бар: «Құдай рақым қылды», «Құдайдың жазуы». Бұдан «Алла» сөзінің «Құдай» сөзіне қарағанда қолданыс аясының тар екендігін, ал керісінше Құдай сөзінің қолданыс аясы кеңірек екенін байқауға болады» дейді [189, б.44].

«Бабалар сөзінің» 15-томында:

Бір Алла, тұғры сөйлет тілімізді,

Жаман жолға салдырма көңілімізді [197, б.12].

Пайғамбардың әуел асыл түбі – араб,

«Хабибім» деп ат қойған Тәңірім қалап [197, б.13].

«Ал Алла, Тәңір сөздері қазіргі кездегі мағынасы жаратушы ұғымында сақталғанын көреміз. Яғни Тәңір мен Алла сөздері бір ұғымда тура мағынасында, ал Құдай сөзінің тура мағынасымен қатар ауыспалы мағынаға ие екендігін көруге болады. Сонымен қатар, халық тұрмыс-тіршілігіне тәуелсіздіктің соңғы жылдарында ислам дінінің етене енуіне байланысты ұлт өкілдерінің тілдік қолданысында Алла сөзінің жиі контекстке түсуі байқалады» [189, б.46].

А.В. Суперанская мифонимия қатарында адамдар, аңдар мен өсімдік әлемі, географиялық және космостық нысандар, жанды, жансыз, тіпті өмірде болмаған нәрселер де болатынын, олардың ішінде теонимдердің басты орын алатынын айтты [202].

Ұмай – ертедегі Орталық және Орта Азияны мекендеген көшпелі түркі тілдес халықтардың ұрпақ жалғастырушы, береке-молшылық құдайы болған.

Бұл әйел құдай көне түркі қорымдарының пантеонында ғарыш құдайы Тәңірден кейін екінші орын алған. Ежелгі түріктер үшін Көк пен Жерден кейін тұрған күдіретті күш – әйел тәңірісі Ұмай Тоныкөкке орнатылған ескерткіште мынадай жыр жолдары арқылы беріледі:

«Тоныкөк» жазуында:

Тәңірі, Ұмай, удуқ йер – суб басы

Тәңірі Ұмай, қасиетті жер-су берті ерінч, жеңіс берген.

Неке тезербіз, үкүс тійін,

Көп деп неге қашамыз,

Неке қорқұрбіз, аз тійін...

Абыз деп неге қорқамыз...

Ұмай ана / Ымай, Май зне, Бай ана, Пай ана – көне түркі дәуіріндегі деректерден белгілі құдай аналардың аттары. Көне түркілік ескерткіштерде Ұмай ана жоғарғы дәрежелі құдай бейнесінде түсіндіріледі.

Ұмай /Май ана – көк түркілер қазіргі моңғол және қытай далаларын мекендеген түркілер мифіндегі бас тәңірлердің бірі. Олардың мифі, сақталған мәліметке қарағанда, дуалистік негіздегі миф болған, яғни ғалам үш дүниеге бөлінгенімен бір-біріне қарсы, бірақ бірге, жауықпай өмір сүретін екі дүние деп түсінілген. Міне, осы мифтегі жоғары дүние – аспан Тәңір деп аталса, оның төмендегі қосағы – жер образы Ұмай болған [203].

Бүкіл түркі жұртында ғалым С. Қасқабасовтың айтуынша, «көктегі Тәңір – ер рөлінде, ал Ұмай – Жер-ана болып қабылданады» [67, б.46], – дейді.

Махмұд Қашқари түркі халықтарының мифологиялық байлықтарына, діні мен тектік түп негізіне тереңдеп, теңіз түбінен маржан тергендей сүзе отырып, түріктер өмірін материалдық және рухани тұрғыдан сипаттап, этикалық, эстетикалық баға жетпес құндылық құбылыстарын алақанға салып, айнадан қарағандай етіп көрсетеді. Еңбектің энциклопедиялық құндылығы түркі халқының дүниетанымы мен болмысына бойлаудан бастау алады.

Ұмайға табынса, ұлды болар

Бұл мақал – Махмұт Қашқариде «Умайқа табынса – оғул болур» деген нұсқасының аудармасы. Көне ескерткіште: «Умай текті шешем қатын-құтына інім Күлтегіннің ер атағы шықты» деген сөйлем кездеседі. Ұмай – тәңірі көктің әйелі деп саналады. Кейбір зерттеушілер Ұмай атын Иран мифологиясындағы Құмай атымен байланыстырып, құстың көлеңкесі түскен адам бақытты болады деп сенгендігін айтады.

Бүкіл түркі жұртында Ұмай – «нәрестелердің қамқоршысы, шаңырақ киесі, ошақтың қолдаушысы» деген түсінік бар. Сондықтан бала көтермеген әйелдер Ұмай анаға жалбарынып, бала сұраған. Көне ескерткіштерде «Ұмай текті шешем қатып құтына, інім Күлтегіннің ер атағы шықты» деген сөйлем кездеседі. Сәбиді шомылдырып, сылау кезінде «менің қолым емес, Ұмай ананың қолы» деп кие тұтып, табынған.

Таратып айтсақ: қазақтарда – Ұмай-Ене – балалардың сақтаушысы, оғыздарда – ана құрсағында жатқан баланың қорғаушысы, шорларда –

сәбилердің құдайы, қырғыздарда – Фатима – мол астық пен мал өсімінің сақтаушысы т.б.

Ислам діні келместен бұрын Ұмай есімі көк Тәңірімен қатар аталған. Ғалым С. Қасқабасовтың айтуынша, «Көктегі Тәңір – ер рөлінде, ал Ұмай – жер-ана болып қабылданады» дейді. Қазақтар тәңірге Жаратушы ием, Жасаған деп қатты табынған, оны құдіретті күш санаған, пір тұтқан және қатты сенген.

Қазақ мифологиясында жеті қат Жерді жаратқан Көк Тәңір, оның жары Ұмай бейнесі жайында түрлі мифтер қалыптасқан. «Бабалар сөзінің 78-томында Ұмай ананы Әйел тәңірі деп атаған: «Көк тәңірлерінің арасында аса мейірімді әйел тәңірлер де бар. Әйел тәңірлердің асқан құдіреттісі – Ұмай ана. Ежелгі Алтай түріктері аңыздарының айтуынша, адам баласын Ата тәңір Ерғұн мен Ана тәңір Ұмай жаратқан. Бүкіл адамзат солардың ұрпағы саналады. Әсіресе, ұрпақ өсіруде Ұмай ананың қызметі де, құдіреті де зор. Көкке табынған түрік әйелдерінің «Ұмайға сыйынсаң, ұл табасың» дейтін мәтелі бар. Сондықтан көне түріктердің нанымында – Көк жүзі (Аспан) де қасиетті кие» [55, б.303].

Ұмай ананың құдіреті – адам баласына құнарлы топырақ пен тұнық су қайнарларын сыйлауы. Бұл екеуі де тіршіліктің көзі. Сондықтан Ұмай ана жер бетіндегі күллі өнімнің де Тәңірі саналады. Ол адам баласын алаламайды, бәріне де бірдей мейірім төгеді.

Сол себептен, мифтік түсінік бойынша, Тәңірлік образдарға Көк Тәңірді, Ұмай ананы жатқыздық.

«Қазақтың мифтік әңгімелері» жинағында Ұмай ана туралы мынандай миф бар: «Бізге жеткен деректерде ерте дәуірде Алтай тауын мекендеген түркі жұртты құрық бойы қар жауған бір қатты қыста қырылып қалады. Осы қақаған аязда Айсұлу атты қыз бөстекке оранып аман қалады. Оны Алтайдың үңгірін мекен еткен Аю батыр тауып алып, Айсұлуды сұлқ жатқан жерінен Ұмай ананың көмегімен тірілтіп алады. Көп ұзамай Аю батырдан Айсұлу жүкті болады. Аю батыр үйде жоқта толқақ қысқан Айсұлуды Ұмай ана жебеп, бір ұл бір қызды дүниеге әкеледі. Содан түркі қауымы рулы елге айналып, бүгінге күнге жетеді [157, б.24].

Мифтерге сүйенсек, Көк Тәңір мен Жерді жаратқаннан соң, өмірге ұрпақ келтіру үшін еркек пен әйелді де жаратады. Құдай-әйелді Ұмай-Тәңір деп атап, оны Сумер тауының ұшар басына, сүтті көлі бар (Сүткөл) Аспан тауының қия шыңына қондырады.

Ұмай ана да үбірлі-шүбірлі болған, он екі қыз өсіріпті. Бәрі де адам баласын бақытқа кенелтіп, молшылықпен жырғалту үшін қызмет етеді. Өзендерді бөгеп, шөл жерлерге су шығарады, тау басындағы бұлақтардың көзін ашып, суды молайту үшін қажымай еңбек етеді. Қыздарының осындай игі істеріне сүйсінген Ұмай ана олардың бұдан әрі де өмір бақи адам баласын жарылқай беруі үшін және алғы күндеріне жол сілтеп, бағыт нұсқап тұруы үшін, қада тастарға айналдырып жіберіпті дейді. Адамдар сол қада тастар жөн сілтеп тұрған бағытпен жүрсе, адаспайды, тіршілігіне қажеттің бәрін тауып алып отырады [204].

3.3 Агионимдердің түрлері және діни семантикасы

Агионимдер – әулиеге табыну дәстүрі, қасиетті пірлер мен әулиелер аты. Қазақ халқының дүниетанымында әулиеге табыну дәстүрі ежелден бар.

«Агионимы представляют собой, согласно терминологии известного немецкого ономатолога Ф. Дебуса, так называемые воплощенные имена (verkörperte Namen), прочно занявшие свое место в культуре» [205, б.7].

М.Л. Ковшова агионидер паремиялар мен идиомалардағы кейіпкерлерді атау үшін қолданылған [206, б.174].

Агионимдерді агиография ғылымы зерттейді. Агио грек тілінде «қасиетті», графия «жазу» деген мағынаны білдіреді. Қазақ дүниетанымында, әсіресе діни руханиятта агионимдер ерекше орын алады. Агионимдер қасиетті әулие-әнбиелердің, пайғамбарлардың есімі және аруақтар (ата-баба рухы) туралы ұғымдар мен категориялардан тұратынын ғалым Н. Уәли жан- жақты жазып түсіндіріп берді [207].

Оңтүстік Қазақстан қазақтарының культтері мен салт-жораларын зерттеген Р.М. Мұстафина әулиелердің мынадай негізгі категорияларын бөліп көрсетеді:

1. Исламның алғашқы тарихымен байланысты бейнелері бар әулиелер – Мұхаммед пайғамбардың алғашқы халифалары, сахабалары мен мұрагерлері, олардың отбасы мүшелері; бұл қатарға Құран дәстүрінен алынған бейнелері бар әулиелер жатады;

2. Әулиелер – ортағасырлық сопылар, мектептердің негізін қалаушылар мен басшылары және олардың серіктері мен ізбасарлары; әулиелер – белгілі бір аудандардан тыс танымал емес жергілікті шамандық әулеттерге жататын сопылар;

3. Әулиелер – генезисі ата-баба культімен тығыз байланысты рулар мен тайпалардың ата-бабалары;

4. Бейнелері белгісіздікпен, кез келген «өмірдің» болмауымен сипатталатын әулиелер, әулиелер – бұл аймақтың меценаттары;

5. Бейнелері исламға дейінгі табиғат культінің ерекшеліктерін сақтайтын әулиелер;

6. Әулиелер – кәсіби кәсіптің меценаттары;

7. Жергілікті ақсүйектердің өкілдері, билеушілер, олардың отбасыларының өкілдері, олардың жерленген жерлері танымал әулиелердің мазарларының жанында орналасқандығына байланысты құрметтелді [208, б.79].

Ислам сөзі – жалпы халыққа белгілі, «мойынсұну, бағыну, берілу, амандықта болу» деген ұғымды білдіреді. Бұл сөздің терминдік мағынасы – Ұлы жаратушы Иеге/ Аллаға мойынсұну және Хазіреті Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың дін ретінде әкелген, үйреткен, жеткізген нәрселерін толықтай қабыл етіп, ұстану. Ескерткіш тілінде idhı «ие, еге» лексемасы жаратушы мағынасында қолданылған [46, б.117].

Діни түсінік бойынша иман – Құран кәрімде және хадис шәрифтерде айқын көрсетілген нәрселерге толық сеніп, соңғы пайғамбар Мұхаммед

алейһиссаламның пайғамбар ретінде көрсеткен нәрселерін ақыл, тәжірибе, пәлсапаға сүйенбей қабылдау, оларға сену, иман келтіру болып саналады.

Әулиелерге табыну қазақ халқының рухани өмірінде маңызды орын алады. Әулиелердің рухы арқылы Алладан көмек, медет сұрау халықтың діни көзқарастарының бір бөлігі болып саналады. Әулие деп аталатын адамдар өмірде рухани жетекші, әділдікке шақырған, халыққа игілік көрсеткен және ислам құндылықтарын таратқан тұлғалар ретінде танылады.

К.Г. Юнгтің теориясына сәйкес, адам жанының бейсаналық деңгейінде символдар болады. К.Г. Юнг символдардың екі түрі бар екенін айтады: «Жеке символдар және ұжымдық символдар» [200, б.55].

Бұнда, бұрынғы өткен ата-бабаларының санасы, дүниетаным мен ұстанымдары, кейінгі ұрпақтарының бейсанасында сақталып қалатындығы туралы айтылады.

Демек, белгілі бір деңгейде, аруаққа сыйыну мен құрмет тұту, осындай К.Г.Юнг теориясының ұлттық дәстүрдегі формасын да беретін тәрізді. Бүгінгі таңда ол исламдық сеніммен кіріктіріліп, «Тәңірге, аруаққа, халыққа тіл тигізбе», «Ата-баба қорымдарына соғып, оларға дұға оқуды ұмытпа» деген сияқты шартпен шешімін тапқан.

Белгілі атауларда тура мағынадан тысқары әртүрлі ақпараттар жинақталған. Мысалы, фразеологиялық бірліктерде лингвистикалық ақпараттан басқа образ, символ т.б. басқа да кодқа салынған ақпараттар болады. Мұндай ақпараттар әсіресе киелі, сакралды атауларда, яғни семантикалық өрісте анық көрінеді.

Байырғы қазақы ортада агнионимдермен байланысты Нұхтың кемесі, Жүсіптің сұлулығы, Жүсіп пайғамбардың түсі, Дәуіттің қоржыны, Дәуіт соққан ақ сауыт, Сүлейменнің жүзігі, Жүзігі барда Сүлеймен, жүзігі жоқта сүмірейген, Мұсаның аса таяғы, Ибраһим пайғамбарға көктен түскен қошқар, Мұхаммед пайғамбарға көктен түскен төрт қылыш, Пайғамбар да күйеу баласын сыйлаған (Мұхаммед пайғамбар) тәрізді т.б. агниофразеологизмдер кеңінен тараған.

Мұндағы кеме, сауыт, асатаяқ, жүзік, қоржын, қылыш тәрізді қолөнерлік, ұсталық, заттар жай ғана денотаттар емес, Хақ жолындағы күресте пайғамбарлардың мерейін үстем ететін тәңіриялық материалдар ретінде ұғынылып, бұлардағы мәдени-коннотациялық мағына пайғамбарлардың когнитивтік санадағы семиотикалық статусын толықтыра түседі [84, б.229].

Ғалым Н. Уәли мұндағы «кеме, сауыт, асатаяқ, жүзік, қоржын, қылыш тәрізді қолөнерлік, ұсталық, заттар жай ғана денотаттар емес, Хақ жолындағы күресте пайғамбарлардың мерейін үстем ететін тәңіриялық материалдар ретінде ұғынылып, бұлардағы мәдени-коннотациялық мағына пайғамбарлардың когнитивтік санадағы семиотикалық статусын толықтыра түседі» деп көрсетеді [207, б.10].

Аңыз бойынша, Дәуіт пайғамбардың отыз ұлы болған. Бір күні Алла Тағаланың әмірімен әлгі ұлдардың бәрі де бірдей қаза болыпты. Сонда Дәуіт абыржымай, сабыр сақтап, Алла Тағалаға одан сайын ғибадат еткен. Осыған разы болған Жаратқан Ие Дәуіт пайғамбарға «отыз ұлға татитын» бір ұлды,

яғни Сүлейменді береді. Сүлеймен мұсылман елдерінің ертегі, дастандарында «аң мен құстың, пері мен жынның, жан-жануар, құрт-құмырсқаның тілін білген» деп дәріптеледі [209].

Су иесі Сүлеймен // Су Сүлеймені // Су патшасы Сүлеймен тіркестерін талдайық.

Су иесі Сүлеймен – қазақ ұғымында он сегіз мың ғаламның тілін (аң-құс, ағаш-өсімдік, бақа-шаян, шыбын-шіркей т.с.с.) тілін білген су иесі, су құдайы. Ежелден адамдардың діни дүниетанымында Жер, Су, Ай, Күн, От, т.б. табиғат ортасы табыну нысаны болған. Қазақ халқының дүниетанымында судың иесі саналатын, тіршілік ететін жағымды және жағымсыз мифологиялық бейнелерге қатысты түсінік ерте заманнан қалыптасқан.

Олардың қатарында Су иесі Сүлеймен, Су енесі, Суын, Су жылқысы, Су перісі, т.б. аңыз бейнелерді атауға болады. Су иесі Сүлеймен формуласының пайда болуына XVI ғасырда өмір сүрген түркияның патшасы Сүлейменнің себебі болуы да мүмкін. Сондықтан балықтың Сүлейменнің есімімен ауыстырылуы осыда жатқан болса керек [209, б.99].

Профессор Н. Уәли бұлақ көздерін ашу, суға дәрет сындырмау, суды ластамау, суға қоқыс төкпеу; сондай-ақ дәстүлі егіншілік мәдениетінде жаңа қазылған тоғанға, арыққа су жібергенде, құрбандық шалып, арық қандау ырымы әуелде су иесі жөніндегі мифтік түсінікке орай қалыптасқан бұл түсінік трансформацияланып, діни сипатқа ұштастырылған. Яғни су иесі Сүлейменнің киесімен байланысты ұғынылатын, бұндай мифтік түсінік дүниауи руханиятта бірте-бірте халықтың экологиялық біліміне айналып, рационализмдік арнаға түскен [207, б.13].

Қазақ халқының ислам дінін қабылдауы барысында тәңірлік дүниетанымның кейбір элементтері жаңа дүниетанымдық ұстанымдармен біте араласып, әулие ұғымының мазмұны толығы түсті. Бұл бағытта, әсіресе Қазақ даласына ислам дінінің сопылық ілім түрінде енуі үлкен әсер етті. Сопылар ұстанымындағы дәруіштік, пәктікке ұмтылу, зікір салу, т.б. қазақтардың ежелгі нанымдарына ұқсас еді. Халық оларды әулие санап, пір тұтты.

Сопылық дүниетанымының бір көрінісі әулиелерге сиыну салтынан байқалады. Ал әулиелерді құрметтеу, кейбір адамдарды әулие санау қазақ халқында көне түркі заманында қалыптасқан көрінеді. Қазіргі қазақ жеріне ислам сіңе бастаған кездерде әулиелік культі сопылық исламның жолымен ұштасып кетті.

«Қазақтың мұсылмандығының бастауы осы сопылықта жатқандығы. Яғни қазақ халқы – мұсылман халық, осы аксиоманы нақтылай түссек, қазақтардың мұсылмандығы – суфистік ағымдағы ислам діні. Қазақтың бас пірі деп есептелінетін Қожа Ахмет Ясауидің де, одан анағұрлым кейін өмір сүрген қазақтың үлкен пірлерінің бірі болған Бекет Атаның ұстанған жолы – осы сопылық исламның жолы» [203, б.147].

Профессор Б. Сағындықұлы «Көзге көрінбейтін рухтар дел отырғанымыз – періштелер, жындар, шайтандар жене адам мен жын денелерінен ажыраған

рухтар – өлі аруақтар. Бұлардың әрқайсысының өз сипаттары, өз ерекшеліктері бар» деп түсіндіреді [210, б.147].

Періштелер қасиетті кітаптардың түсіндіруі бойынша, Мұхаммед саллааллауалайи уасалламның нұрынан от жаратылған. «Оттың таза жалынынан періштелер өмірге келген. Олар – Алла тағаланың тікелей көмекшілері. Жаратушы иені жүзбе-жүз көре алмаса да, қажет кезінде еркін пікірлесе береді. Періштелер сан алуан формада жаратылған. Мысалға, періштелердің арасында адам, хайуан, мал, құс бейнелілері кездеседі. Жеті қат көктің, пейіштің, тозақтың, Ғарыштың, тағы басқалардың өз періштелері бар. Періштелердің санын бір Алла ғана біледі» [159, б.147].

Періштелер ислам сенімінде – нұрдан жаратылған, Алла әмірін мүлтіксіз орындайтын ерекше жаратылыстар. Олар түрлі міндеттер атқарады: рахым, қорғаушы, амалдарды жазушы, табиғатқа жауапты періштелер және т.б. Ең мәртебелісі – Жәбірейіл (ғ.с.). Ібіліс – бастапқыда жындар нәсілінен шыққан тақуа жаратылыс еді, періштелермен бірге құлшылық етіп, олардың ұстазы дәрежесіне жеткен. Бірақ Адамға сәжде ету бұйырылғанда, ішкі тәкаппарлығын көрсетіп, Алланың әміріне қарсы шықты. Халық ұғымында адамның оң иығында – жақсылығын жазатын періште, сол иығында – жаман істерін жазатын шайтан отырады. Шайтан лас жерді мекендеп, адасқан адамға әсер етеді. Ол антропоморфты кейіпте кезігіп, адам немесе жануар бейнесіне ене алады.

А.Қ. Тұрышев «Мәшһүр Жүсіптің лингвистикалық көзқарастары» атты еңбегінде «Діни сарында жазылған ақын өлеңдерінде Исафил періште жайлы: «Періште төрт Муқарраб тірі қалар, Әуелі Мекайілдің жанын алар. Исафил, Жебірейіл, Ғазірейіл, Нәубет бірлан берген жанын һәм олар, – деп төрт періштенің бірі – Исафилді де атап өтеді [211].

Исафил / Ысрапыл / Сұрапыл – қиямет күні сұр үрлеуші және адамдардың қайта тірілуін бақылайтын періште. Ол Аллаға жақын төрт ұлық періштенің бірі ретінде де аталады. Оның жанынан тастамайтын құралы – кернейі (сырнаы) деседі [212, б.228].

Микаил (ғ.с.) – Құранда аты аталған Алла Тағала мен хазірет Мұхаммедке (с.ғ.с.) ең жақын төрт періштенің бірі.

Исафил (ғ.с.) періштенің Қиямет күні бұл періште Алланың әмірімен екі рет сұрды үрлейді. Сол мезетте хазірет Әзірейілге пәрмен болды. «Барып, жер бетінен топырақ әкел», – деді. Хазірет Әзірейіл кідірместен, тоқтамастан келіп, топырақ алуға әрекеттенді [197, б.61].

Қазақ тілінде «ысырапыл, сұрапыл, ысырап» түрінде фонетикалық өзгерістерге ұшыраған» деп түсінік береді. Өз кезегінде, «ысырабын» білмедік, дәл бұл күман туғызарлық, алайда «сұрапыл» сөзінің осы періште атынан өрбігенін біз де даусыз деп ойлаймыз [213].

Мифтанушы Серікбол Қондыбай әулие деп тұлғаларды 3 үлкен топқа болып жіктейді:

Пайғамбарлар:

Ислам дініндегі пайғамбарлар – Мұхаммед (с.ғ.с.), Ибраһим (а.с.), Мұса (а.с.), Иса (а.с.) және т.б. Олар Алланың елшілері ретінде халықты дінге шақырған, Құдайдың сөзін жеткізген, сондықтан олар әулие саналады.

Сахабалар:

Мұхаммед пайғамбардың серіктері мен ізбасарлары. Олардың арасында Әбу Бәкір, Омар, Осман, Әли және т.б. Мұхаммед пайғамбармен бірге исламды насихаттаған сахабалар қасиетті деп есептелген.

Имамдар мен ғұламалар:

Исламның ілімдерін таратқан, дінге адал қызмет еткен ғұламалар мен имамдар да әулиелер қатарына жатады. Олар халыққа исламның негіздерін түсіндіріп, рухани жетекші болған. Мысалы, имам Әбу Ханифа, имам әл-Ғазали, имам Бухари сияқты ғалымдар.

Серікбол Қондыбай сөйтіп мына тұлғаларды «әулие деп танимыз» деп санамалап көрсетеді:

1. Қазақ халқы арасында Қожа Ахмет Ясауи ерекше құрметке ие әулие ретінде танылған. Ол Түркістанда өмір сүріп, исламды таратқан, сопылық ілімді насихаттаған. Оның кесенесі қазақ халқының зиярат ету орнына айналған.

2. Маңғыстау өңірінде халық арасында Бекет ата ерекше қасиетті әулие ретінде танылған. Ол халықты емдеп, рухани жол көрсеткен, оның рухы халыққа әлі де демеу болады деп сенеді.

3. Қазақтың діни қайраткері және ақын Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы да әулие деп танылған тұлға. Ол өз өмірінде діни ілімді насихаттап, халықты рухани тәрбиелеуге күш салған. Оның қабірі де зиярат ететін қасиетті орынға айналған [214, б.147].

Ал Профессор Н. Уәли қазақтардың діни-мифологиялық танымындағы агионимдерді үш топқа – пайғамбар, әулие, аруақ деп үш категорияға бөледі, әрқайсысының өзіне тән статусын анықтап береді. Агионимдерді діни руханиятпен байланысты біржақты қарастырмай, дүниауи руханиятпен байланыстырып қарайды. Сөйтіп, ғалым Н. Уәли этностың когнитивтік санасындағы дискретті тілдік бірліктерді мәдени, тілдік кодын этномәдени қырларын ашып берді [207, б.13].

Пайғамбарлар – адамзат баласын көп құдайлық пен пұтқа табынудан арылтатын, Аллаһ тарапынан келген уахиларды еш өзгертпестен халыққа толық уағыздап, Аллаһ тағаланың шариғатын, әмірлері мен тыйымдарын ұқтырып, дүниеде әрі ақыретте бақытқа жеткізетін, хақ жолды көрсетуші айрықша тұлғалар.

«Құран Кәрімде» жиырма бес пайғамбардың аты аталады. Олар: Адам ата, Ыдырыс пайғамбар, Нұх пайғамбар, Һүд пайғамбар, Салих пайғамбар, Ибраһим пайғамбар және оның ұлдары Исмаил мен Ысқақ, Лұт пайғамбар, Әйюб пайғамбар, Жақып пайғамбар, Жүсіп пайғамбар, Шұғайып пайғамбар, Мұса пайғамбар, Харун пайғамбар, Дәуіт пайғамбар, Сүлеймен пайғамбар, Илияс пайғамбар, Әлиасаһ пайғамбар, Зүлкіфл пайғамбар, Жүніс пайғамбар, Зәкәрия

пайғамбар, Яхия пайғамбар, Иса пайғамбар және адамзаттың асылы – Хазірет Мұхаммед (с.а.с.) пайғамбар [215].

Ыдырыс (а.с.) – Құранда аты аталған пайғамбарлардың бірі. Кейбір деректерде Нұхтың арғы атасы екендігі айтылған. Адам атаның (а.с.) ізін ала жіберілген деген дерек те кездеседі. Ыдырыс пайғамбардың қасиеттері Құранның төрт аятында суреттеледі. Алғашқы екеуінде пайғамбарлығы мен шыншылдығы, жоғары мәртебеге көтерілгендігі сөз етілсе, ақырғы екеуінде сабырлығы, рақымдылыққа бөленгендігі, сондай-ақ игі жақсылардың қатарында болғандығы айтылған. «Әнбия» сүресінде Алла тағала: Исмайыл, Ыдырыс, Зүлкифил де сабырлы еді, – дейді. Сабырлық – пайғамбарларға тән ерекше қасиеттерінің бірі. Сабырлық бейне бір олардың табиғаты сияқты. Пайғамбарлық – ауыр міндет. Ол үшін асқан төзімділік қажет. Құдай тағаланың сынынан сүрінбей өтудің жолы да сабырлықта жатыр.

«Қиссас ул-әнбиеде» айтылғандай, пайғамбарлардың негізгі міндеті мен қызметі Алла Тағаланың жарлығын адамдарға жеткізу еді. Жүз жиырма төрт мың пайғамбардың, яғни Адам атадан Мұхаммед пайғамбарға дейін әрбірінің өз кезеңі, өз дәуірі болды, өз заманына қарай міндеттелген ісін атқарды. Байырғы қазақы ортадағы түсінікте ең әуелі отбасын құру, мал өсіру, егін салу, баспана жасау тәрізді тіршілік қамын үйлестіру Адам ата пайғамбардан басталған деседі [216].

Нұх пайғамбар және оның кемесі жайында халық шығармашылығында, сондай-ақ авторлық шығармашылық үлгілерінде, діни мазмұндағы аңыз-әңгімелер, мифтік сюжеттер, тұрмыс-салт өлеңдерінде жиі кездеседі. Нұхтың кемесін қазақтар Қазығұртқа қайырлатады.

Сөйтіп, Нұх кемесі қайырлаған Қазығұрт жай ғана табиғат объектісі емес, киелі орынға айналды. Қазығұрттың басынан бұлт айналғанын жергілікті тұрғындар ерекше нышанға балайды.

Құрандағы «Топан су және Нұх пайғамбар» сюжеті исламды қабылдаған түрлі халықтар арасында тараған көрінеді. Топан су туралы эпсана Әбілғазының «Түрік шежіресі» атты еңбегінде де келтірілген. Мұнда «Нұх екі жүз елу жасқа келгенде Құдай тағала оны пайғамбар дәрежесіне жеткізеді; елді дінге кіргізу жолында жеті жүз елу жыл күшін сарып еткенде небәрі еркегі, әйелін қосқанда сексен-ақ адамның мұсылмандыққа мойын ұсынуы; осыған ренжіген Нұхтың тілегіне орай Алла тағаланың жер бетіне топан су жіберуі; Нұх пайғамбар кемесі Шам жұртындағы Жудда тауына тоқтауы сияқты жайлар сөз болады [113, б.18].

Топан су қаптағанда, асау толқындар арасында Нұхтың кемесі ғана батып кетпей жүзіп жүрді. Кәпір атаулы түгелдей суға кеткен соң, Алла тағала жер мен көкке әмір беріп: Ей, Жер, суыңды жұт. Ей, аспан-көк, жауыныңды тоқтат, – деді. Алланың күдіретімен су тартылып, жауын пышақ кесті тыйылды. Су тартылып жатқанда, теңіз деңгейі бірте-бірте төмен түсіп, тау сілемдері аршылып, Құранның сөзімен айтқанда «Жуди» деген таудың басына барып тоқтады.

«Нұқтың кемесіндей» деген кең тараған тұрақты тіркес «кәтер дариясында калу» деген мағынада қолданылады.

Нұх – «Құранның» кейіпкері, пайғамбардың аты. «Інжілде» Ной деп кездеседі. «Құранда» қырық үш рет аталып, 71-сүре осы пайғамбар мен оның әулетіне арналған. Көп халықта пайғамбар топан су оқиғасымен байланысты болып келеді. Ол аңызда жерді топан су басқан кезде Нұх оны Алланың көмегімен алдын ала сезіп, кемені жасап, жануар мен күнәсіз адамдарды жұп қылып алып, кемеге мінгізген. Сол кемеге мінгендер аман қалып, өмірлерін әрі қарай жалғастырған [189, б.50].

Қазақ арасында Қазығұрт тауына байланысты көптеген әпсаналар сақталған, кеңінен тараған деп айтуға болады. Шын мәнінде Қазығұрт тауына қатысты ел ішінде 4 түрлі әпсана бар.

Біріншісі – топан су мен Нұхтың кемесі жөніндегі (Қазығұрттың шыңына тоқтағаны жайындағы) аңыз;

Екіншісі – Қазығұрттың басынан тіршілік алған төрт түлік жөніндегі әпсана;

Үшіншісі – Қазығұртта әмір сүрген әулие Қазығұрт ата жайындағы аңыз; төртіншісі – Қазығұрт тауымен соғысқан таулар («таулар соғысы») жөніндегі аңыз.

«Пайғамбарлар тарихында» Дәуіт пайғамбар – Сүлейменнің әкесі, әрі пайғамбар, әрі патша болған алғашқы адам. Оның дәуірінде Исрайыл ұлдары тыныштық пен молшылықта өмір сүрді. Құранда оның үні жұмсақ болғаны, Забурды оқығанда таулар мен құстар оған ергені баяндалады. Темірді қамырдай иіп, түрлі құралдар жасап, адал еңбекпен күн көрген. Мемлекет қазынасын жеке пайдасы үшін ешқашан пайдаланбаған. Ол шешендігімен де танылған, адамдарға ой салып, сөзге тоқтата білген [183, б.111]. Халық арасында «Пайғамбардың жолында», «Пайғамбардың үмбеті» сынды тіркестер кең таралған. Абай да бұл ұғымды жырларында: «Алланың, пайғамбардың жолындамыз» деп сипаттайды.

Сондай-ақ, Құдай Мұса пайғамбарды перғауынға қарсы дінді насихаттау үшін жіберіп, халқын азғындықтан құтқаруға жәрдемдескен.

Пайғамбар сөзінен туындаған сөз тіркестері бар: Пайғамбар адам, Пайғамбардың жолындамыз, Пайғамбар жол салды, Пайғамбардың үмбеті, Пайғамбардың тұқымы, Пайғамбардың өмірі, Пайғамбардың сөзі, Пайғамбардың хадисі т.б.

Пайғамбар ұстаған дін жолында – мұсылманшылық шарттарын бұзбай, дін ұйғарған жолды ұстанды деген мағынада. Ұлы Абай: Алланың, пайғамбардың жолындамыз, Ынтамызды бұзбастық иманымыз. Пайда, мақтан әуесқой – шайтан ісі, Кәні, біздің нәпсіні тыйғанымыз?» дейді (Абай).

Пайғамбар – ел ішіндегі қазылық міндетті де өзі атқаратын. Хақ тағаланың берген мұғжизалары – сөзге шешендігі, ұсталығы және патшалық етіп тұрғанда қазынасын жеке басына жұмсамайтыны Дәуіттің қоржынындай қасиеті бар дегенді білдірсе керек.

Діни аңыз-эпсаналарда патшалық құрған пайғамбарлардың бірі. Патшалық Сүлеймен пайғамбарға әкесі Дәуіт пайғамбардан мирас болып қалған көрінеді. Фольклорлық аңыз-әңгімелерде Сүлеймен пайғамбар қасиетті жүзігімен аңызға айналған. «Жүзігі барда – Сүлеймен, жүзігі жоқта сүмірейген» деген сөз сол аңызға байланысты айтылған. Алла Тағаланың ешкімге белгісіз, дыбысталмайтын өте құпия аты жазылған сол жүзік арқылы Сүлеймен пайғамбар жандарды бағындырған, құрлықтағы да, судағы да күллі жан-жануардың, балықтың тілін білген.

Деректерде айтылғандай, балықшылар:

Қабандай қап, балық,

Қармағымды тарт, балық, – деп, су иесі Сүлейменге балық аулаудың алдында сыйынып алады.

Құрылықтағы да, судағы да байлықтан жиналған Сүлейменнің патшалық қазынасы теңдесі жоқ аса бай болғандықтан, Сүлеймен пайғамбарды «патшалықтан мүйіз шыққан пайғамбар» деседі. Теңіз түбіндегі небір қымбат інжу-маржан, асыл тастармен безендірілген патша сарайы, інжу-маржандармен көмкерілген патша тағы теңіз байлығынан жасалған көрінеді. Теңіз байлығын игерген патша болғандықтан, Су иесі – Сүлеймен деп аталса керек. Сүлеймен пайғамбар бір жағынан діни таныммен, екінші жағынан мифтік түсінікпен ұштасып жатады. Сүлеймен патшаны су құдайы десек, теонимдер санатына қосуға болады. Ал пайғамбар деу агионимдер /әулие-әнбиелер санатында қарағандық болып саналады.

Бұндай түсінік бойынша тау-таудың, шөл мен шөлейттің, өзен-судың жеке-дара өз иесі болған. Осылайша қазақы мифтік танымда Сүлеймен пайғамбар жалпы су көздері атаулының иесіне айналған.

Әруақ, жын-пері, әулиелерді көмекке шақырғанда Сүлеймен аты аталады:

Су басында Сүлеймен

Су аяғы пірім Қорқыт,

Балаларды сен қорқыт!

Айда Шу бермен, дәу пірім,

Шақырғанда кел, пірім!

Күн жайлату, бұлт шақыру жораларында Сүлейменге сиынатын магиялық мәтін ауызша айтылады: Тақ Сүлеймен, Сүлеймен, Сенен медет тілеймін! Ат басындай ақ бұлт, Алла сенен тілеймін [217, б.12].

Ілияс – Құран кейіпкер, пайғамбарлардың бірі. Таураттағы Илия. Құранда ол – тақуа, діндар кісі, Алланың елшісі ретінде суреттеледі. Өз тайпаластарын Аллаға сенуге уағыздағаны туралы айтылады. Тайпаластары оның сөзіне сенбейді, сол қылықтары кейін алдарынан шығады. Ілияс кейінгі ұрпақтар арасында даңққа бөленеді. Құраннан кейін соңғы аңыздарда халық оның сөзіне бой ұсынбайды. Алла оған жаңбырдың билігін сыйлаған, кейін оны көкке алып кетеді, ол жақта Ілияс жартылай адам, жартылай періште қалпына енеді. Тағы бір «ажалсыз жан» ел Қадырмен бірге ол дүниені кезіп, саяхаттап жүреді, мәңгілік ғұмыр сыйлайтын бұлақ басында да болады. Иерусалим мен Меккеге де ұдайы барып тұрады. Әл-Қадырмен ажырасар сәтте бір-біріне мадақ сөз

айтады, бұл сөзді қайталап айта отырып, ажалды пенделер ұры-қарыдан, өрттен, тасқыннан, улы жылан мен зиянды жәндіктерден сақтана алады [218, б.240].

Қазақ фольклорында Ілияс, сондай-ақ Қызыр Ілияс антропонимі де қолданылады.

«Мұңлық-Зарлық» жырында:

Жылап жатқан жерінде

Тілегін Құдай береді

Ақсақалды кісі боп,

Хазірет Қыдыр келеді.

Үйіңе, патша, бар, – дейді,

Таңдап жүріп еліңнен

Бір сұлу қыз ал дейді [125, б.155].

В.А. Гордлевскийдің Хызыр туралы аңыздар кездеседі: «Хызыр мог представлять в различных зримых обликах: чаще всего он являлся людям в образе старика, а временами в образе юноши или ребенка. Иногда он являлся в облике птицы или зайца. Время от времени Хызыр появлялся перед людьми в каком-нибудь весьма неприглядном виде и подвергал их испытанию, прося подаяние или ночлега. Щедрость и добродетель он вознаграждал богатством и исполнением желаний, вместе с тем жестоко карал жадность и непочтительное отношение к нему. Если Хызыр не представлялся, то трудно было угадать его, однако, как утверждают, был признак, по которому можно было распознать Хызыра. Это его руки, белые, как снег, и мягкие, словно без костей» [219, б.178].

Бүгінгі таңда да, алдымен, өзінің туған атасы-бабасы оның атасына: тағзым ету, өткенге құрмет, өзінің оның ұрпағы екендігін мақтаныш тұту, ата жолын қуу, т.б. түрінде көрініс табатын және жалпы түркі-қазақ халқының әулиелерін қадірлеу: өткен тарихты ұмытпау, даналар мен ұлыларды қастерлеу, олардың ниеті мен жәрдем берушілігіне сену сияқты үлгілерде сақталған.

В.А. Маслова тілдің дамуына мифологемалар мен архетиптер әсер етеді дейді. Ғалым әрбір нақты фразеологизм біртұтас мифті емес, мифологеманы көрсететінін, мифологема – бұл миф үшін маңызды кейіпкер немесе жағдай, бұл мифтен мифке ауыса алатын мифтің басты кейіпкері сияқты екенін, миф, әдетте, архетипке негізделетінін, архетип бұл жеке санада барлық жерде пайда болатын және мәдениетте кең таралған тұрақты имидж болатынын айтқан [14, б.10].

Әулиелер – агионимдердің бір түрі. «Қазақ әдеби тілінің түсіндірме» сөздігінде «әулие ерекше діндарлығымен, дін жолына кіршіксіз берілгенімен Алланың ризалығына, халықтың сеніміне ие болған, қасиетті рухы биік саналатын адам» делінген [220, б.514].

А. Керімбаев қазақ киелі антропонимдері деп пайғамбар, сопы, әулие аттары, яғни қасиетті адамдардың есімдерін атайды [217, б.11].

Ата-бабаға табынушылықты «культтік термин» қарастырады. Нақты мифологиялық ерекшеліктерге ие болған нақты тарихи тұлғалардың

антропонимдерінің құрылымына енетінін атап өтті. Тарихи тұлғалардың мифологиясы көбінесе белгілі бір тарихи уақыттан кейін пайда болады және ата-бабаларды құрметтеу культімен байланысты. Мұсылман идеологиясымен мол «хош иістендірілген» ата-баба культіне негізделген жеке тұлғаның мифологиясы көптеген әулиелерге табынудың негізі болды, олардың арасында айқын мұсылман емес қасиетті адамдар бар. Әулиелер ерекше харизмаға ие – ғажайыптар жасай алатын Құдайдың рақымы. Түркі тілдес халықтар арасында кереметке ие әулие, шайық, пір, ишан, баба, ата деп аталуы мүмкін.

Қазақы ортада әулиені «діндар, тақуа, әрі емшілік қасиет пен көріпкелдігі бар, белгілі бір қауымды руханият жолына бастаушы ерекше тұлға» деген ұғымда түсінеді. Әулиелер пайғамбардан бір саты төмен тұрады, әулиелік қасиет пайғамбарларда да болады, яғни пайғамбарлардың баршасын әулие деуге болады, ал әулиелердің бәрі пайғамбар емес. Қазақтардың мифологиялық түсінігінде Баба түкті шашты Өзіз, Ғайып ерен, қырық шілтен, Жеті әулие туралы түсініктер кең тараған. Ғайып ерен, қырық шілтен көбіне батырлардың сыйынатын пірі делінеді.

Қалай болғанда да, кез келген миф, ол туралы не айтса да, хаостан ғарыш құру туралы болса да, әрқашан адам туралы айтады деп сеніммен айтуға болады. Мифологиялық рәміздердің көпшілігі антропоморфтық сипатқа ие, өйткені адамның сыртқы әлемді өзімен, өз денесімен, өз күйлерімен ұқсастығынан басқа сипаттауға мүмкіндігі жоқ.

Адамдар жаны қатты қысылғанда әуелі Құдайға кейін көзге көрінбейтін тылсым рух иелері, қасиетті әулиелерді шақырады. Көне аңыз-әпсаналарда ғайыптан құс кейпіне ене алатын шілтендер әдетте ұзақ сапарда жүрген, арып-ашып, шаршап жолынан адасқан жолаушыларға Қызыр Ата секілді жәрдемдеседі екен. Кейде ел арасында алба-жұлба киінген жарлы бейнесіндегі дәруіш, бақсы, сопы секілді байқалмай құпия өмір сүруі де мүмкін делінеді. Қазақ халқының эпостық жырлары мен ертегілерінде Ғайып ерен қас батырларды жебеуші рух-иесі, әрі аң киесі ретінде де бейнеленеді.

Кейбір деректерде қазақ аңшылары аң атарда:

Ғайып ерен, қырық шілтен қайырып бер,

Қайырып берсең үйірінен айырып бер! – деп жалбарынады.

Ал, «Қобыланды батыр» жырында батырды осы рух-ие әрдайым желеп-жебеп жүреді:

Ғайып ерен, қырық шілтен,

Айналасын қамады,

Ортасына алады.

Солардың жүрген жеріне,

Бәлекет, малғұн келер ме.

Аман-есен босанып,

Қобыландыдай баланың

Желкесі жерге тақ етті,

Маңдайы күнге жарқ етті [125, б.124].

Араб тілінде ғайып сөзі – ұшқан құсқа қарап, алдын болжайтын әулиені атайды, ал ерен сөзі парсы тілінде йаран / жаран дос, жолдас, көмек, жәрдем дегенді білдіреді. Батырлық эпоста, Көрұғлы, т.б. ертегілерде Шілтендер – көзге көрінбейтін мұсылмандарды жебеп жүретін киелі бейнелер, қысылғанды демеуге, жол көрсетуге, қол ұшын беруге келеді. Ислам ойшылдары оны жоққа шығармайды.

Қазақтың фольклорлық мәтіндерінде кездесетін пірлердің арасында Ғайып ирен, қырық шілтен «Қыз Жібек» лиро-эпосында:

Тіккені саудагердің қосы ма еді?

Ғайып ирен қырық шілтен досы ма еді? («Қыз Жібек»).

«Алпамыс батыр» жырында тек Ғайып ирен ғана қолданылады:

Ғайып ирен пірлерім

Бұл бәледен өзің қақ [125, б.132].

Ә. Қоңыратбаевтың пікірінше, шілтен «шырақтікі» деген сөз [58, б.120]. Бұл туралы профессор Б. Сағындықұлы «Ғаламның ғажайып сырлары» атты кітабында мынадай пікір білдіреді: «Ғайып ерен, қырық шілтен – арабтың, көне түркінің және парсының сөздерінен құралған ғажап тіркес. Арабтың «ғайыбы» – «жоқ болып кету», «көзден тасалану», «Құдайлық іс», «адам» деген мағыналарда жұмсалады. «Шілтен» – парсы тілінде «қырық тән немесе қырық дене» деген ұғымды білдіреді» [210, б.55].

Бұған қоса мынадай да діни жорамалдар бар. Жалпы әулиеліктің жеті сатысы болады. Оның ең жоғарғысы – құтып, екінші сатысы – әруақуль муқаддас, үшінші сатысы – Ғайып ерен, қырық шілтен болып саналады. Қырық шілтеннің құрамында қырық әулие болады. Олардың біреуі мезгілі жетіп дүниеден өткенде, оның орыны тұрақты тақуалық қылып, Құдайға деген құлшылығын шын ықыласымен жасап жүрген, ерекше қасиетке ие екінші сатыдағы әулиенің бірімен толығады.

Бұл жорамалды профессор Б. Сағындықұлының пікірімен толықтырып, растауға болады: «Ғайып ерен, қырық шілтеннің құрамындағы адамдар өз ажалынан өледі, бірақ орыны көп ұзамай лайықты мұсылманмен толықтырылады. Әулиелердің ұлықтары ғайып ерен, қырық шілтенмен бірігіп намаз оқиды» [210, б.56].

Әулиелердің әр тобының өз қызметі, тапсырмасы болады. Ғайып еренге жататын әулиелер көбінесе өздерінің құпияларын көпшіліктен жасырын ұстайды. Ғайып ереннің негізгі мақсаты – жанашырлық танытып, адамдарға әрқашан көмекке келу, рухани жолға түскендерге жол сілтеп, бата беру, жолаушыға, қысылған адамға қол ұшын беру, т.б.

Баба Түкті Шашты Әзіз – түркі халықтары әдебиетіндегі ерекше мифтік бейне, әулие. Баб ата күмбезі Баба Түкті Шашты Әзіздің басына салынған екен. Кейбір аңызда Қорқыттың замандасы, Қожа Ахметтің арғы бабасы деп саналады. Әлкей Марғұлан бұл аңыздың негізі бар дейді, алайда ғылымда ол туралы нақты дерек болмағандықтан, ол мифтік бейнелер қатарына жатады. Кейбір аңызда Шашты Әзіздің баласы Еділ, одан Едіге туған. Қазақ нанымдарында қалыптасқан жайт басына қиындық, іс туған адам әулие, аян беруші деп сенеді.

Осы қалыптасқан санадан Баба Түкті Шашты Өзізге сенушілік халық арасында әлі кездеседі.

Бұл әулиелер – атағы қосарланып айтылатын, әрқайсысы бөлек екі әулие. Ұштаған өңіріндегі Жабағылы Саз ауылынан шығысқа қарай 3-4 км. жүргенде, тұмсығы батысқа қарап тұрған құм жалдың бойындағы киелі орын «Шашты Өзіз» деп аталады.

Мифтанушы ғалым С. Қондыбайдың пайымдауынша, Баба Түкті, Шашты Өзіз – бірнеше ежелгі мифтік образдың сипатын өз бойына сіңірген исламдық-суфистік сенімнің образы.

Осы орайда сопылық туралы сөз қозғай кетейік. Орта ғасырларда көшпелілер негізінен сопылық миссионерлердің көрнекті өкілдерінің арқасында қалыптасты деген пікір бар. Өзінің астарлы әңгіме, ақындық қара сөздер, діни әндерімен исламның сопылық нұсқасына бет бұруды мақсат тұтады.

Сопылық / суфизм ежелгі ойшылдардан бастап, Абай, Шәкәрім Мәшһүр Жүсіп дейінгі қазақ философиясының барлық көрнекті қайраткерлерінің дүниетанымына үлкен ықпал етті:

- 1) ертедегі ислам тарихымен байланысты әулиелер аттары;
- 2) сопы әулиелер аттары;
- 3) ру, тайпа басшыларының аттары;
- 4) әулиелердің жатқан орындары;
- 5) кәсіп-мамандық жебеуші иелерінің аттары.

Аңыз бойынша Шашты Өзіз Баба Түктінің қызы екен. Бұлардың қай-қайсысының да басында үйіншек болған, сыртын қалың мүк басқан қара тастары ғана қалған. Түнеуге, зиярат етуге барушы әуелі Баба Түкті әулиеге соғып, содан кейін Шашты Өзізге зиярат етуі – көнеден келе жатқан салт-дәстүр. Ресми тарихнамаға жүгінсек, ол бұрынғы қожалардың қаламынан шыққан мұсылмандық шежіреден ауытқып кете алмаған. Бұл ретте, Баба Түкті, Шашты Өзіз 8-ғасырда өмір сүрген Қорқыттың замандасы болып шығады. Бір сөзбен айтқанда, ұштағандық Баба Түкті, Шашты Өзіз ноғайлы дәуірінен Маңғыстауға танымал киелі нысан болған деуге негіз бар [221, б.122].

«Байға қыдыр дарыды, суға кетіп бара жатсаң. Ілияс пайғамбар қолдайды, баланы Баба түкті шашты Өзіз береді, сиырды Зәңгі ата бағады, қойды Шопан ата сақтайды» (Ж. Аймауытов).

Фольклорлық Баба түкті Шашты Өзіз агиоантропоним ретінде этномәдени шығармаларда Ықылас ата, Шашты Өзіз, Шашты Өзіз, Баба түкті басқалар сияқты әртүрлі формаларда қолданылады.

Мысалы, «Қыз Жібек» лиро-эпостық шығармасында:

«Баба түкті шашты Өзіз

Баламды сізге тапсырдым» («Қыз Жібек»).

«Қобыланды батыр» жырында:

«Жау жақындап келгенде

Қара басып өзімді,

Ұйқы басып көзімді,

Ықылас ата Шашты Өзіз,
Жеті пірді жамылдым».

немесе басқа фольклорлық мәтінде:

Менің атым Шашты Өзіз
Қыламын десең ықылас.

«Қобыланды батыр» эпосында бұл агеоантропоним Шашты Өзіз түрінде де кездеседі:

Сарт болмаса Шашты Өзіз!
Қызметін асырып,
Өз аттасым Қарлыға
Дос болып сонда жүр еді,
Аяғына бас ұрып [125, б.126].

Баба Түкті Шашты Өзіз – қазақтың батырлық эпостары мен ертегілеріндегі пір-жебеушілердің бірі. С. Қасқабасов ол туралы мынадай деректер келтіреді: «Ол туралы бірнеше дерек бар. Бір деректерге қарағанда, оның шын есімі Баба Туклас. Оның әкесі – Керемет Өзіз. Баба тукластың өзі Меккеде патша болған. Енді бір деректер бойынша, Баба Түкті Шашты Өзіз – Ахмет Яссауидың арғы бабасы, ислам діні Орта Азияға тараған кезде жасаған кісі, Қорқыттың замандасы (VIII-IX ғ.) [222, б.142].

Қазақта «Әулиеге ат қойып, Қорасанға қой айтып» деген сөз бар. Мұнысы тіленіп жүріп зорға тапқаным дегенді білдіреді. Ауыз әдебиеті, батырлар жырында, жалпы фольклорлық шығармаларда көп кездестірілетін тіркестердің бірі.

Тоқтар менен Аналық
Әулиеге ат айтып,
Қорасанға қой айтып,
Шыбын жанын және айтып,
Безіп дүние малынан,
Тірідей безіп жанынан,
Тілеп алған баламын [125, б.131].

Қобыланды батыр – алпыстағы шешесі Аналық пен тоқсандағы әкесі Тоқтарбайдың «әулиеге ат айтып, Қорасанға қой айтып» бала тілеп тентіреп жүрген кезінде тілеп алған бала. Сондай-ақ Алпамыс батыр да – «әулие қоймай қыдырған, етегін шеңгел сыдырған» Байбөрі мен Аналықтың «бір перзентке зар болып», Құдайдан тілеп жүріп көрген жалғыз ұлы.

Әулиеге ат айтып,
Қорасанға қой айтып,

Артынан қуып келіпті деп «Қыз Жібек» жырында да кездеседі (Қыз Жібек»).

Ысқақ бабтың шын есімі Исхақ ат-лақап аты Қорасан /Хорасан екен. Оның Қорасан аталуы шешек болып ауырған жанның үстінен аттаса, ауру сауығып кеткен. Ысқақ баб Қожа Ахметтің 13-атасы, алғаш ислам дінінің ағымын әкелушілердің бірі. Әбджәлил атадан тарайтындар қожалар деп есептеледі.

Бұл туралы академик Ә. Қайдар: «Қазақ тілінде қорасан шешек ауруының орнына эвфемистік ауыспалы мағынасында қолданған. Бұл аурудың қазақ тілінде екі-үш аты бар: әулие, шешек және күл. «Қорасан» сөзі – VIII-X ғасырларда Иран провинциясындағы Хоросон – Шығыстың Мұсылман діні орталығы ретінде діндарлардың өз кезінде Мекке және Мәдина қалаларына баратын жері. Осы жерден «Қорасанға қой айтты» тіркесі қалыптасқан. Келе-келе қорасан аурудың атына айналған фразеологизмнің қалыптасуына негіз болған», – дейді [152, б.222].

С. Жапақов эпикалық жырларда жиі, тұрақты кездесетін киелі жер атаулары мен әулие-әнбиелердің аттарын мысалға келтіреді: Әзіреті Қаратау, әулиенің кені еді; Ол уақытта Баба ата томпайып жатқан жер еді; Мәдинеде Мұхаммед; Баба түкті шашты Әзіз; Ғайып ерен, қырық шілтен; Сүлеймен пайғамбар; Дәуіт пайғамбар т.б.

Эпикалық фразеологизмдердің кейбірінде бағалауыштық сипат болады. Осы эпикалық фразеологизм деген терминді С. Жапақов өз зерттеуінде ұсынады [223, б.20].

«Мәдинеде – Мұхаммед,
Түркістанда Қожа Ахмет,
Маңғыстауда Пір Бекет» деген сөз бар.

Пайғамбарлар, машайықтар мен әулиелердің керемет қасиеті туралы ғалым Б. Сағындықұлы: «Пайғамбарлардан кейінгі орынды машайықтар мен әулиелер иеленеді. Бұларда мұғжизанның бір түрі керемет көрсете қайталанбайтындығы алады. Мұғжиза мүлде арқылы ерекшеленеді: тіпті бір пайғамбардың мұғжизасын екінші пайғамбар қайталай алмайды. Әулие машайықтар бірінің кереметін екіншісі қайталай береді. Кейде бірінен-бірі асырып та жібереді» деп ерекшеліктерін көрсетеді [210, б.11].

Әулиелер – Аллаға құлшылығынан әсте танбаған, жаны таза, нағыз діндар, тақуа, пәк адамдар болған. Өзі үшін емес, халық үшін қызмет еткен; кедей-кепшіктер, жарлы-жақыбайлар, кемтар-кембағалдардың мұң-мұқтажын ойлаған. Олар жаратылысында өте қарапайым, кішіпейіл, ақниетті, таза жүректі, мейірімді, ақкөңіл жандар болған, обал мен сауапты арашалаған.

Әулие – діни наным бойынша, адам тағдырына ықпал жасай алатын, қасиетті, ерекше діндар, киелі жан, халық сеніміне ие болған тұлға. Араб тіліндегі «уәли» дос деген сөзден қалыптасқан, кейде әулие-әнбие деп те атайды. Адамдар ерте заманда әулиеге қатты сенген. «Әулие» – қазақ тіліне арабтан енген сөз. Түп жаратушының сүйген құлы, адамды дұрыс жолдан адастырмаушы дегенге саяды. Ұлы даламызда құдай жолынан қылаудай ауытқымаған, ақылымен де, қолымен де қалтқысыз қызмет еткені үшін әулие санатына көтерілген тұлғалар жүздеп саналады.

Ф. Камалова киелі адамдардың классификациясын былайша берген:

- 1) ежелгі батырлар;
- 2) пайғамбарлар, Құрандағы кейіпкерлер;
- 3) Мұхаммед пайғамбардың ізбасарлары, сахабалар;
- 4) сопылар;

5) ру тотемдері [1, б.35].

Қазақ даласы киелі әулиелерге бай деп саналады. Мысалы, Ыбырайым ата, Қарашаш ана, Ысқақ баб, Арыстан баб, Қожа Ахмет Яссауи, Баба Түкті Шашты Өзіз, Ысмайыл ата, Жебрейіл ата, Бабай Мұрат ата, Укаш ата, Қорасан ата, Ақтасты әулие, Жылауық ата, Айша бибі, Айбике ана, Домалақ ана, Бегім ана, Жұбан ана, Мың шейіт әулие, Сексен ата, Қаспан әулие, Құралбай әулие, Қарлығаш ата (Төле би), Зеңгі ата, Шопан ата, Шекшек ата, Бекет ата, Жабай ата, Ұзын ата, Қошқар ата, Шақпақ ата, Көктен ата, Ақбура, Қарабура, Маңғыстаудағы 362 әулие т.б. көптеген қасиетті әулиелер біздің рухани байлық деуге болады.

«Түркістанда түмен баб, Сайрамда бар сансыз баб, Бабтардың бабы – Арыстан баб» демекші, бұрынғы бабалардан қалған «әулиелердің кереметтері болады, ал машайықтарда мұғжизалар болады» деген ұғым бар.

«Бабтардың бабы – Арыстан баб» деген ұғым бар. «Баб» арабша «қақпа», халық арасында діни уағыз айтушыларға берілген құрметті атақ. Сопылық ілімнің аса көрнекті өкілдерінің бірі Сүлеймен Бақырғани: «Бабтардың бабы – Хорасанда, сансыз бабтар Үндістанда, Бабтар басы – баба Арыслан» деп жырлаған.

Арыстан баб /Арыстан әулие – Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбар аманатын жеткізуші сахабалардың ұлығы, бабтардың бабы. Қазақ және Орта Азия жеріне пайғамбар (с.ғ.с.) аманатын жеткізуші Исламның дінінің алғашқы насихатшысы. Түрік әлеміндегі және еліміздегі Ислам тарихының негізін қалаушы. Ясауидің сопылық ілімінің бастау көзі, мектебі. тарихы толық зерттелмеген аномалды тұлға, рухани тарихымызға еруге тиісті тарихи тұлғалар Қорқыт Ата, әл-Фараби және Ясауидің ұстазы [224, б.122].

Серікбол Қондыбай өз зерттеуінде Арыстан бапты ежелгі түрлілік мифтік образдың суфистік өңдеуден өткізіліп, «таза мұсылмандық» образға айналған үлгісі деп санайды. «Ежелгі Арыстан немесе Арсылан – жан – күнтекті кейіпкер, мифтік эпостық жауынгер қауымының көсемі, жауынгер пір екендігі оның есімінен көрінеді. Ал суфистер оның Отырар аймағында таралған көзге көрінбейтін жауынгер-арғұттарын Отырардың отыз діндары – Отырардың отыз бабына айналдырса, жауынгер Арыстан енді отыз баптың тек «ең үлкен» болып шыққан» дейді [203, б.18].

Арыстан баб – аңыздарда Салман Фарс делінеді. Қожа Ахметтің ұстазы болған деген аңыз-әңгімелер көп. Арыстан бабтың есімі Қожа Ахметтің «Диуани хикметінде» жиі аталады. «Арыстан бабам айтты» деген жолдарға қарап, 90-хикметті Арыстан бабтың өсиеттерінен тұрады десе де болады. Арыстан баб есімі Отырар, Сайрам, Яссы өңіріндегі сопылардың рухани ұстазы ретінде кеңінен таралған. Оның ұрпақтары да кейін Ясауи құрған сопылық ұйымдардың жетекшілері болды. Арыстан бабты халық әулие деп санайды, сондықтан басына зиярат етушілер әулиенің басына түнейді. Ел арасында «Арыстан бабқа түне, Қожа Ахметтен тіле» деген сөз осыдан қалған. Арыстан баб тек Отырар өңіріне ғана емес, түркі әлемінің исламдануына септігін тигізген ірі тұлға болған.

Ақындар: «Әулиесі қойдай күңіренген, Маңғыстаудың ойында Қадам сайын бір мешіт», – деп жырлаған «360 әулиелі Маңғыстау» деген сөз де бекер бекер айтылмаса керек-ті. Олардың ішінде ең шоқтығы биік тұлға әулие – Бекет ата.

Бекет ата жастайынан оқу-білімге құмартып, білім іздеген, өз еңбегімен күнелткен жігерлі, қайсар, ерекше дарынды, көріпкел, әулие адам болған. Хорезм ойында Пақыржан қажыдан оқыған. Жем бойынан (Ақмешіт), Бейнеуден, Тобықтыдан, Баялыдан, Оғыландыдан жерасты медресе-мешіттер жасап, бала оқытқан. Ел тәуелсіздігі үшін басқыншы шапқыншыларға қарсы жорықтарға қатысып, ақыл-кеңес беріп, қол бастаған. Бекет ата – жерасты ғимараттарын қашап жасаудың ежелгі дәстүрін дамытқан сәулетші. Бекет атаның білімдарлық, батырлық, әділдік, еңбек сүйгіштік, абыз-көріпкелдік қасиеттері өз дәуірінде ерекше танылған. Халық оны айрықша қадірлеп, әулие тұтқан. Адай елі өзінің ұранына айналдырған [225, б.18].

Бекет ата – қазақтың әйгілі әулиесі, батыр әрі рухани ұстаз. Оның өмірі мен мұрасы Маңғыстау өңірінде ерекше құрметтеледі. Бекет атаның салған төрт мешіті мен оның бейіті жайлы көп аңыздар бар. Бекет ата деміккенді демеген, сүрінгенді сүйеген пендеге тек жақсылық, ізгілік, атаулыны мақсат етуге ниетін арнаған. Оның Оғыландыдағы мазарына зиярат жасауға, тәу етуге барған адам түрлі кеселінен айығып, дертіне дауа табады деседі. Шыңнан әзер түсіп шаршап-шалдығып келген кісі қайтар жолда тыңайып, тынығып қайтатыны, қанша өрге қарай жүрсе де ендікпейтіні, еш қиналмайтыны да Бекет атаның құдіреті, өзгеге беймәлім қыры, жұмбақ қасиет демеске негіз жоқ. Қалың ел қуанса да, қорықса да, әуелі Аллаға, содан соң Бекет атаға сыйынған» [225, б.3].

Бекет атаның тұлғасы мен оның өмір жолы қазақтың ислам діні мен халықтық сенімдеріндегі ерекше синтезді көрсетеді. Ол қазақ даласында рухани ағартушылық қызметімен, халықтың имандылыққа, дінге бет бұруына әсер етті. Оның алдындағы пірлер мен әулиелердің дәстүрлері Бекет атаның іс-әрекеттерінде және ізбасарларының тәрбиесінде жалғасын тапты. Қожа Ахмет Ясауидің де, одан анағұрлым кейін өмір сүрген қазақтың үлкен пірлерінің бірі болған Бекет атаның ұстанған жолы сопылық жолы.

Бекет ата дүниеге адам болып келгенімен, бүкіл іс-әрекеті, қимыл-қозғалысы қарапайым пендемен еш шендеспеген. Құдіретті Жаратушының өз әсер-ықпалы, ниетімен өмір кешкен кемеңгер әулие.

Бағзы мен бүгінді, ежелгі мен ертеңді жалғап жатқан бұл өлкеден небір әулиелер мен машайықтар, бар ғұмырын хақ жолына сарп еткен сахабалар мен пірадалар, қара суды теріс ағызған шайхы-пірлер, емшілер, баһадүр батырлар да, елді аузына қаратқан абыздар мен билер де, бай-бағландар да, таңғажайып қасиетімен халқына жаққан небір ғазиз жандар да кездеседі.

Аңызда Темір баба туралы былай айтылады: Шопан ата Темір бабамен құдірет таластырғысы келетінін де бірдіріпті.

– Ендеше жүзінді бұр, – депті Шопан ата. Анау, жайылып жүрген бір үйір қара құйрықты көрдің, ғой!

– Көріп отырмын, – депті Темір баба.

– Шопан ата сол арада шөрелеп шақырған екен, үйірдің алдында ортеке маңырап жетіп келіпті. Шопан ата текені пышақсыз сойып, етін, терісін үйіп орап, үстінен алақанымен бір сипап өткен екен, теке орнынан атып тұрып, үйіріне шауып ала жөнеліпті. Темір баба ақ көбік атып жатқан көк теңізге қойып кетіпті. Теңіз қарс айырылып, аяғының тиген жері қара жер болып қала беріпті.

– Шопан ата сонда: «Әулиелігіңе сендім, бұдан ары жүре берсең, көк теңізді жарып, дұшпандар келетін жол саларсың деп қайтардым», – депті. Анау жатқан кішкене түбек содан қалыпты» [214, б.188].

Автор Темір баба әулиеге байланысты әпсананың құдіреттілік қасиетін суреттегенімен басты мақсаты, түркімендердің шекара межесін белгілеу болып табылады. Көк теңізге сұғына кіріп жатқан түбек те осындай кереметтілікпен дүниеге келеді. Темір баба: «Мен өлсем осы төбенің басына жерлеңдер, дұшпанның иті енді менің молама сарсымасын десеңдер, бұдан ары бір елі шегінбендер» дейді [226, б.232].

«Күй» повесіндегі әпсананың осындай кереметтілік ғажайыптылық элементтерін Темір баба әулие мен Шопан атаның құдірет сайысы шын әулиелерге ғана тән құбылыс [226, б.233].

Қарағандыда орналасқан 17 ғасырдағы сарайды жергілікті халық Қыз Әулие деп атайды. Сарайды шамамен 17 ғасырдың орта кезінде қазақтармен бейбіт қарым-қатынаста болған ойрат шонжарларының өкілдері діни пұтхана орны ретінде салдырған. Кейіннен ол жергілікті қазақтардың киелі орнына айналған.

Ел тарихы, ұлт мәдениеті, өткен өмірде әруақтарға сыйыну басқа елдерде бар үрдіс. Өйткені мұндай киелі жерлер көне тарихтың куәсі ретінде зерттелуі керек, ұлықталуы керек. Олардың барлығы халықтың өткен өмірдегі тарихи ақпарат болып саналады.

Киелі түсінік туралы терминдерді жіктеген зерттеуші А. Керімбаев: «Қазақ сакральды лексикасында киелі адамдар есімдері, олар жерленген қасиетті жерлердің жалқы географиялық атаулары агиотопонимдер ретінде жиі қолданылады. Тірі кезінде сыйыну нысанына айналған киелі адамдардың о дүниелік болғанда киелілігі арта түседі, олар жерленген жерлерге көпшілік зиярат етеді» дейді.

А. Керімбаев: «Әулие бастау, Қыз әулие, Әулие көл, Әулие сыр және т.б. қалыптасқан атаулар табиғаттан тыс мифологиялық ұғым-түсінік негізінде қалыптасқан» дейді [217, б.14].

Осындай агиотопонимдер санатына Баянауылды жатқызуға болады. Орталық Азиядағы түркі халықтарында әулие, қасиетті деген атаулар тұрақты түрде әдет-ғұрыптар орындалатын киелі кеңістік жөнінде хабар береді. Әлбетте, ол өзінің салттық заңымен ежелден адамдармен бірге жасасып келеді. Адам баласы бұл орынды тағзым ететін орын деп таңдап алған соң бірнеше ғасырлар бойы осы араға өздерінің әдет-ғұрыптарын орындауға келіп тұрған.

Киелі жер (қасиетті орын) – белгілі бір қауым, дін не дәстүр үшін қасиеттелген, яғни кәдуілгі (дүнияуи) кеңістіктен бөлек, ерекше құрметпен

қаралатын орын. Ол әдетте белгілі бір оқиғаға, тұлғаға, кереметке немесе табиғи нысанға (тау, бұлақ, ағаш, үңгір т.б.) байланысты мәнге ие болады және сол жерде арнайы жоралғылар, зиярат/тәу ету, дұға, кейде тыйым-тәртіптер сақталады.

Қазақ топонимдері стратиграфиясын әртүрлі аймақтық деңгейде зерттеген ғалымдар еңбектері де негізінен осы тұрғыда қарастырған ғалымдар А.Әбдірахманов, Т. Жанұзақов, Ұ. Ержанова, Б. Бияров, Қ. Рысберген және т.б. атауға болады. Көшпелі халқымыздың әртүрлі діни нысандары мен киелі жерлері Қазақстанда сонау ғасырлардан бері сақталып келе жатыр және бай. Қазақстанды қай жағынан алсақ та, табиғи немесе мәдени-тарихи, діни болсын өзіндік ерекшеліктер мен құпияларға толы.

Діни наным-сенім берік орныққан оңтүстік аймақтағы елді мекендер мен жер-су, өзен-көл, құдық, т.б. атауларында мифтік бейнелер, пірлер мен әулиелер, тарихи тұлғалар есімдері жиі кездеседі.

Қазақтың кең даласында киелі жерлер өте көп: Арыстан баб, Ахмет Ясауи, Қарабура, Қорасан ата, Бекет ата, Шопан ата, Оқшы ата және т.б. 100-ге тарта орындары бар күні бүгінге дейін сақталған, сол арқылы елдің тарихын, ұлттың мәдени тұрмысын, өткен өмірде әруақтарға сыйыну, ұмытпау тек біздің елде ғана емес, басқа мемлекеттерде де баршылық. Көне тарихтың куәсі ретінде мұндай киелі жерлер өте көп. Олардың барлығы халықтың өткен өмірдегі тарихының куәсі.

Карпат өңірінің мекендік аңыз-эпсаналарына орай жүргізген зерттеуінде украиндық ғалым В.В. Сокил айтады: «топонимические легенды и предания являются одновременно историческими, но как показывают карпатские материалы, они включают себе также мифологические, бытовые, другие сюжетнообразующие мотивы. Часть традиционны репертуару, однако они наполнены самобытным национальным содержанием [227, б.9].

Б. Тілеубердиевтің пікірінше: «Дүниенің топонимиялық көрінісі тілдік сана болмысынан, этностық таным тұрғысынан қарастырылуы керек. Тілдік санадағы кеңістік жөнінде ұғым әр тарихи дәуірлерде қалыптасқан, сол дәуірден көрініс беретін ментальдік ұстанымдар, когнитивтік түсініктер жүйесі бар» [99, б.25].

Ислам дінінің ғұламалары мен қайраткерлері Қ.А. Ясауидің, С.Ғылманидің, А. Машанидің, Х. Алтайдың кесенелерін сакралды география нысандары тізіміне енгізсе, киелі, әулиелі, сакралды деп атауға әбден лайық.

Ономатолог И.В. Бугаева «агионим» терминін кеңірек түсінуді ұсынады – қасиеттілікке байланысты кез келген жалқы есімнің номинациясы ретінде және агиоантропоним, агиотопоним терминін географиялық объектілерге арналған топонимдердің жеке түрі ретінде қолдануды ұсынады [228, б.52].

Ғалым Қ. Рысберген аймақтық агиотопонимдерді сипаттауда және топтастыруда ертедегі ислам қайраткерлерінің есімдеріне байланысты қалыптасқан баба, ата, ана, әулие этномаркерлі топонимдерді атайды. Әзірет Сұлтан, Баба Ата немесе Ысқақ баба, Ибрагим Ата, Қарашаш Ана, Гауһар Ана,

Қара Бура, Ақ баба, Әулие Ата, Укаш Ата әулие, ата баба, аналардың әруағына табынудың іздері болғанын айтады [229, б.58].

«Түркістанда – түмен баб» деген түсінік бар. Түркістан, Отырар, Самарқанд – көне қалалардың аттары. Осы қала атауымен келген санға тоқталар болсақ, дыбыстық сәйкестікке байланысты ғана алынған деуге келмейді, оның өзіндік сыры мол.

Түркістан – ежелгі аты Яссы / Иассы болған. Археологтар оның орнын Күлтөбе деп анықтап отыр. Қожа Ахметтің «Ясауи» атануы осы қала атынан шыққан. Яссы туралы деректер XIII ғасырда жарық көрген Каракас Ганздакенцидің «Армения тарихы» атты еңбегінде кездеседі.

Яссы өрісі кең, құнарлы жер, сауданың нағыз орталығы болған. Түркістан Есім хан билегеннен бастап, Қазақ хандығының орталығына айналды. XIX ғасырдың ортасында 20-ға жуық мешіт, 2 медіресе, 22 су диірмені, 5 мыңдай тұрғыны болған. Үлкен ақ сарайда Жәнібек хан, Кенесарының әкесі Ораз Мұхаммед, Абылай хан, Әбілқайырдың баласы Сүйініш хан, Қаз дауысты Қазыбек би 18 хан, 3 сұлтан, 9 би, 3 датқа, 3 болыс, 2 абыз, 2 әулие, 51 батыр, т.б. белгілі тұлғалардың жерленгенін ескерсек, Түркістанның қасиетті, киелі жер деген атты иеленгендігі хақ. Осындай діни наным-сенімнен «Түркістанда – түмен баб» деген сөз қалуы мүмкін деген ойға жетелейді. Бүгінде Түркістан – «ер түріктің бесігі» (М.Жұмабаев) бүкіл түркі жұрағатының рухани орталығына айналды.

«Сайрамда – сансыз баб» деген ұғым қалыптасқан. Сайрам – Шаш пен Тараз жолының дәл орта тұсында Арыс өзенінің бас тарауына салынған Испиджаб (соғды тілінде «Ақ су») деп аталатын ақ қаланың аты, ірі әкімшілік және ірі сауда орталығы болған. Мединасында төрт қақпасы болған. Табылған археологиялық заттар Сайрамның VI-XVIII ғасырлар аралығында өмір сүргенінен хабар береді. Қалада керуен-сарайлар көп болған, адамдары қолөнер, зергерлік бұйымдар, құмыра, қару-жарақ жасаумен шұғылданды. Көптеген араб, түрік, қытай деректерінде қаланы стратегиялық орталық ретінде сипаттайды.

X ғасырдан бастап қала Сайрам аталады. О. Дастановтың «Әулиелі жерлер туралы шындық» (1967) деген кітабында көптеген бабтың аттары аталады, бұл адамдарды діни жолды берік ұстаушылар деп сипаттайды. Абдел Азиз-баб, Мірәлі-баб, Озған-баб, Уқаша-ата, Жылаған-ата, Ғайып-ата, Үйрек-ата, Мұқым-ата, Көк тонды-ата, Садуақас-ата, Баба араб Үндемес-ата, Гауһар-ана секілді адамдардың халық арасында әулие болған дейді. «Рисалә» – Сайрамда сансыз бабтардың бар екенін растайтын кітап болған деп жазады [230].

Топонимиялық аймақтың межелері әкімшілік-экономикалық аумақтық межелерімен сәйкес келмеуі мүмкін, бірақ әкімшілік-экономикалық құрылыстың тарихи, саяси, шаруашылық, этномәдени факторлары аймақтық топонимиялық жүйені сипаттауда назарға алынады. Сонымен қатар жергілікті тіл ерекшеліктерінің де аймаққа қатысы ескерілмек [116, б.10].

Қорқыт бабаның замандасы Салор Қазанға арнап шығарған сарын жырында:

Қазығұрт тауындағы үңгір тасты
Салор Қазан барып көркейтті.

Онда ата-бабасына садақа таратты... – деген жолдар бар [231].

Қазығұрттың басындағы киелі үңгірге қарасты белгілі бір ырым-жоралғылар болған. «Қорқыт Ата кітабынан» келтірілген жоғарыдағы мәліметтер сол ойымызды деректеп растайды. «Ұлы баба жер құрсағы» мифтік танымға Қазығұрт тауының етегінде Ата тас, Ана тас және бастарын қосып тұрған Жастық тас атты киелі культтік орындар тастар орналасқан. Ата тас пен Ана тас ортасындағы Тесіктастан өту – Адамның пайда болуы, яғни дүниеге келуін суреттейтін ежелгі мифтік ритуал еместігіне кім кепіл!

«Ғаламдық тау», «ғаламдық таудың киелі шыңы», таудағы үңгір «баба құрсағы» арқылы адам баласы Аспанмен және Тәңірмен байланыса алады, яғни жасампаздық акт (адамның жаратылуы, өсуі, өркендеуі) осы Ғаламдық өзектің тұрпаттары нақтыланған табиғи нысандары арқылы өткеріледі. Осындай мифтік танымдар мен түсініктердің негізінде, арқауында таудың «киелілігі», «қасиеттілігі» пайда болады. «Киелі тау» мифтік архетиптің көріністері сақ, үйсін замандарында да орын алған. Олай болса, сақ, үйсін дәуірлерінде де Қазығұрт «Киелі тау» түсінігінде белгілі болған. Прецеденттік жағдаятсыз прецеденттік топоним де жоқ, пайда бола алмайды. Қ. Рысбергenniң мысалынан байқағанымыздай, Түркістан прецеденттік топониміне арқау болған жағдаят Түркістанның түркі елінің қасиетті, киелі орыны – қаласы болуы. Түркістанның киелі болуына кешенді діни-әлеуметтік, тарихи жағдайлар себеп болды. Прецеденттік жағдаят ол себептерді түсіндірмейді, тек факт – прецеденттік ахуалды көрсетеді [229, б.113].

Жалпы қазақ даласында естеліктерге толы киелі орындардың танымдық құндылығы зор деп бағалаймыз. Мәдени-тарихи ескерткіштер, сакралды кешендер көне дәстүр мен архетиптерді сақтайды. Архетиптер – мифтік бейнелер, діни ілім арқылы беріледі. Тіпті әулие сөзіне байланысты Әулиебұлақ, Әулие қыз бейіті, Әулие сай, Ырғызбай әулие кесенесі, Әулиебесік, Әулиетас, Әулиеүңгір т.б. атаулар кездеседі.

Аймақтық мифотопонимдеріне қатысты мифтер мен әпсаналардың этнотанымдық қызметі жоғары. Ғасырлар бойы қалыптасқан жер-су аттарына байланысты аңыздық-әпсаналық әңгімелер ел өмірінің өткен кезеңдерінен, тарихынан мәліметтер береді. Серікбол Қондыбай әулиелердің тарихын өңірдің Маңғыстау географиясымен байланыстырып сипаттаған.

XIX ғасырдың әйгілі ақындарының бірі Мұрат Мөңкеұлы (1843-1906) өзінің «Үш қиян» атты толғауында:

Қарақұм, Борсық қасынан
Мал суарып асқан жер.
Маңғыстаудың үш түбек,
Үш жүз алпыс әулие
Бес намаздың жайы үшін

Қадамдап аяқ басқан жер, – деп келетін жыр жолдарында да әулиелер саны 360 дейді [232, б.361].

Тағы да Маңғыстаудың жыр сүлейлерінен мысал келтірейік:

«Әуелі Алла, екінші

Үш жүз алпыс әулие

Қолдаған күні кеңідік» [233].

Маңғыстау жерінде сақталған аңыздар бойынша мұнда жергілікті халық әулие санаған 360 сопы өмір сүрген делінеді.

3.4 Спиритонимдердің символдық рөлі

Халық түсінігінде рух, дем берген адамды «арқасы бар», «арқасы қозды», «арқалы адам», «аруақты адам» деп рухпен байланыстырып, шабыт қысқан қызба, еліргіш, адуынды жандарға қатысты айтылады. Бір жағынан, рух ерекше дарынды жандарға берілген қабілет іспетті көрінеді.

Зерттеуші С. Керімбаева мифонимдерге арналған зерттеуінде аруахоним деген терминді ұсынады, аруақ + оним, яғни аруақтардың аттары деп ұсынады [104, б.72]. Осы ұғымды спиритоним деген терминді профессор Г.Б. Мадиева ұсынды. Спиритоним *spiritus* (аруақ) деген ұғымнан туындаған оним түрі [234, б.143].

Агионимдердің бір санатына бабалар культімен байланысты аруақтар немесе рухтар жатқызылады. Әртүрлі мәдени тілдік ақпараттардан: аруақтардың ата-баба культімен байланыстылығы; туысы жақын адамдарды желеп-жебеп жүретіні; жаугершілік ұранға айналатыны; ант беруде, уағдаластықта аруақтардың «кепіл» ретінде ауызға алыналатыны; аруақ атауының этикеттік формулалардың құрамында айтылатыны тәрізді дискретті тілдік бірліктердің өзара мәдени семантикалық тұтастығы агионимдер санатына жататын аруақтардың семиотикалық статусын айқындайды.

Қазақ танымында «Аруақ қонған адам» деген түсінік бар. Аруақ қону процесін Серікбол Қондыбай былай түсіндіреді: «әртүрлі мөлшерлі уақытқа тез арада қонады немесе ұзақ жылдарға созылады және таңдалған адам үшін өте ауыр жағдайда өтеді. Адам әртүрлі ауруларға шалдығады, яғни «көтеріліп кетеді», қаңғыбас болады, мәңгіріп жүреді т.т. Аруақ қонған адам емшілік және көріпкелдік қасиеттерге ие болады. Аруақты ұстай білу – ата-баба рухын қастерлеуді көрсетеді. Аруақ – екі ұдайлы табиғатқа ие бейне, күш, қайнар» [103, б.157].

Сондықтан да оны нақты бір діни дәстүрдің ауқымында түсіндіру қиынға түседі.

Халқымыздың аруаққа табыну сенімі жайлы фольклортанушы Ш.Уәлиханов «Қазақтардағы шамандықтың қалдығы» мақаласында жазады: «Аруақ – ата-баба рухы, басқа қиын-қыстау іс түскенде, жан қиналғанда: «Аруақ, қолдай гөр, қолтығымнан демей гөр» деп айтады [77, б.101].

«Аруақтардың рухы бар деп, ескі жұртты баспайды» деп айта келіп, ұлт танымындағы аруақ түсінігінің мәнін айқындап береді. Ғалым сонымен қатар аруақтар құдіретті күш иелері ретінде тірілерге көмектеседі деген түсінік негізінде оларға арнап құрбандық шалу дәстүріне тоқталады.

Ызықтар – таулардың биік жартастарында жүретін ақпейіл аруақтар. Олар аңшыларға көмектеседі. Малға һәм жер құтына қамқор болады. Ызықтардың мән-жайын білетін әрбір отбасы олардың көңілін аулауға тырысады. Сондықтан, жыл сайын бір малды, қошқар немесе жылқыны садақаға береді. Ол үшін ең сұлу айғырды немесе қошқарды сүтпен жуып, хош иісті шөппен аластап, жал-құйрығын тарап, түрлі-түсті баулармен безендіріп, бақсы үшкірген бойтұмар тағады. Сөйтіп адамдар аруақтардан медет тілеп, ызықтарға арналған жануарды еркіне босатып қоя береді. Ызықтар үйірлі жылқыны қорғап, қасқырларды қуып, ұрыларға алдырмайды. Сөйткенде төрт түлік көбейіп, жұт пен кесір-кесапат адамдардан аулақ жүреді.

Аруақтар санатына жататын агионимдердің бірқатары әулие, батыр бабалардың, ру-тайпа бірлестігінің жауынгерлік ұранына айналған. Қол бастап, жауға шапқан батыр өз ру-тайпасының ұранын айтып, атой салған.

Мысалы, Баба шашты түкті Әзіз, Домалақ ене, Арыстан баб, Шопан ата, Бекет ата, Райымбек ата т.б. – тірісінде жан-жағына қадірлі, жұмбақ өмір сүрген адамдар, кейін халық құрмет тұтқан ұлы аруақтарға айналған.

«Аруақ» ұғымы қазақ танымының негізін құрайды, өйткені, қазақтардың, оның көшпелі тұрмыс кешкен ата-бабаларының сенім-нанымдарына қатысты анықтамаларда жиі айтылатын жалпылама мәнді ата-баба культі ұғымының өзі іс жүзінде осы аруақ ұғымымен сабақтасып жатыр.

«Аруақты шақыру» ситуациясы.

Мәселен:

Сонда ындыс ақырды,

Аруағын шақырды.

Парпария сонда ақырды,

Аруағын сонда шақырды.

Бұл жолдардан адам қатты қысылған шақта, басына ауыр сәт туған шақта аруақтың атын атап көмекке шақырады.

С. Қондыбайдың түсіндіруінше, «ата-баба культі» деген сенім-нанымдық, ғұрыптық комплексі де осы түсінікпен сабақтасып жатыр. Аруақ өз алдына жеке, дербес «өмір сүретін», адамға, оның жаны мен тәніне тікелей қатысы жоқ, көзге көрінбейтін тіршілік формасы, астам текті күш. Оны «рух» деген сөзбен де атай береді [103, б.219].

Аруақтар аспанға жақынырақ биік тауларды, Хан Тәңірінің шыңын мекендейді. Олардың мазасын ала беруге болмайды, аруақ атады дейді. Өте мұқтаж, сирек жағдайда ғана аруаққа жүгіну керек. Аруақтарды, яғни ата-бабалардың ұшып жүрген жандарын зікір салып, сарнап, сыйыну арқылы тек бақсы, тәуіптер ғана шақыра алады. Елдің айтуынша, олар ақбоз атқа салт мініп, алтынмен апталған ақ киім киіп, қалаулы адамдарына ғана көрінеді екен. Аруақтарды арнайы дайындығы бар адамдар ғана көре алады [235, б.177].

К.Г. Юнгтің теориясына сәйкес, адам жанының бейсаналық деңгейінде ең алдымен символдар болады. К.Г. Юнг символдардың екі түрі бар екенін айтады: «Жеке символдар және ұжымдық символдар» [49, б.55].

Бұнда, бұрынғы өткен ата-бабаларының санасы, дүниетаным мен ұстанымдары, кейінгі ұрпақтарының бейсанасында сақталып қалатындығы туралы айтылады.

Демек, белгілі бір деңгейде, аруаққа сыйыну мен құрмет тұту, осындай К.Г.Юнг теориясының ұлттық дәстүрдегі формасын да беретін тәрізді. Бүгінгі таңда ол исламдық сеніммен кіріктіріліп, «Тәңірге, аруаққа, халыққа тіл тигізбе», «Ата-баба қорымдарына соғып, оларға дұға оқуды ұмытпа» деген сияқты шартпен шешімін тапқан.

Қыдыр да Ғайып еренге, оның ішіндегі қырық шілтенге жатады. Қазақта «Қырықтың бірі – Қыдыр» деген сөз бар. Қыдыр – қырық шілтенді басқаратын кейіпкер болуы да мүмкін. Әулиелердің әр тобының өз қызметі, тапсырмасы болады. Ғайып еренге жататын әулиелер көбінесе өздерінің құпияларын көпшіліктен жасырын ұстайды. Ғайып ереннің негізгі сипаты және мақсаты – жанашырлық танытып, адамдарға әрқашан көмекке келу, рухани жолға түскендерге жол сілтеп, бата беру, жолаушыға, қысылған адамға қол ұшын беру, т.б.

Қызыр антропонимі агионимдердің қай санатына жататындығы оншалықты айқындала қоймаған. Қызыр /Қыдыр деп бірде пайғамбар, бірде әулие атананып жүр. «Бақар және Каһф сүрелерінде Қызыр туралы айтылып кетеді. Ол жерде оның тақуа кісі болғаны, Қызырдың данышпан, тақуа кісі болып, Мұса пайғамбармен бірге болғаны туралы» айтылған.

Кейбір зерттеушілер Қыдырды Ілияспен теңестіреді. «Қобыланды батыр» эпосында: «Ойда Ілияс пайғамбар Сізден басқа кімім бар?» деген жолдар кездеседі [125, б.124].

3.4.1 Пірлер мен желеп-жебеушілердің мифтік-діни сипаты

Қазақтар ежелден әр нәрсенің өз пірі болады деп білген. «Қобыланды батыр», «Қыз Жібек» және басқа да жырларда пірлердің аты жиі аталады:

Жеті пірге сиынып,

Баратұғын жолында.

«Батырлар жыры» кітабында «Піруардігер, пәруана – пірлер – діни ұғым бойынша, көзге көрінбейтін қамқоршы болатын күш» деп түсініктеме берілген [125, б.17].

Академик Р. Сыздық: «Қазақ әдеби тілінің тарихы» атты кітабында «пір» сөзі қазақ тіліне Қожа Ахмет Ясауи мен Бақырғанидің хикметтерінің таралуымен енген» – деп жазады. Қазақтар пірлерді кейде «ата», «әмірші», «дос», «жаратушы», «ие», «патша», «сәуегей ата» деп атаған. Бұл сөздердің бәрі пір – желеп-жебеуші тылсым күш иелері дегенді білдірген [135, б.89].

«Қазақ тілінің лингвомәдени сөздігінде» (2022) жеті пірдің мәдени және тілдік кодын анықталып жазылған.

I тілдік код. Басына іс түсіп қысылған жанға көмекке келіп, жәрдем беретін, үнемі көзге түсе бермейтін сырт күш.

II мәдени код. «Алпамыс» жырында Жеті әулие [пір] анық сипатталады. Байбөрі бай мен Жантілес бәйбішенің көз жасы қабыл болып, бәйбіше бір ұл

бір қыз туады. Құбыла жақтан ғайыптан пайда болған Жеті пір ұлдың атын Алпамыс, қыздың атын Қарлығаш деп қойып, бастарына қиын іс түсіп, шақырса қолдайтын, жәрдем беретін кәміл пір екенін айтады. Ғайыптан пайда болған Жеті пір (әулие) кейпінде көрінеді. Олардың басында күләсі, иінінде жәндесі, үстінде мелдесі болады [84, б.48].

«Қобыланды батыр», «Қыз Жібек» және басқа да жырларда жеті пірдің аты жиі аталады:

Жеті пірге сиынып,

Баратұғын жолында, – деп жазады.

Пір – желеп-жебеуші тылсым күш иелері дегенді білдірген. Батырлар жырында Жаратушыдан кейін ең жиі еске алынып, кейіпкерлердің жәрдем тілейтін образы «Ғайып ерен, қырық шілтен».

Жалпы қазақ халық бір құбылыстың бірнеше пірі бар деп сенген: мысалы, Шегірбаян – құс атасы болса, Қызылқан – құс әміршісі әрі қаздың жаратушысы деп саналған.

Қазақта «Иттің иесі болса, бөрінің Тәңірі бар» деген ертеден сөз бар. Өлкей Марғұланның «Ежелгі жыр аңыздар» атты еңбегінде мынадай өлең жолдары бар:

Жыраудың үлкен пірі Қорқыт ата,

Бата алған тамам бақсы асқан ата.

Таң қалып жұрттың бәрі тұрады екен,

Қобыз алып Қорқыт ата күй тартқанда [118, б.248].

Тәңірге сенген ежелгі түркілер Ұмай ананы, Қызыр Атаны, ата-баба аруақтарын желеп-жебеуші санап, оларға үнемі сыйынып отырған. Күнге, Айға, Отқа табыну, ел иесі Көкбөріні қасиет тұту, су иесі Сүлейменге жалбарыну, тіршілігінің негізі төрт түлік малдың иелері Қамбар ата, Шопан ата, Ойсылқара, Зеңгі баба, Шекшек атадан жәрдем күту, т.б. ислам дініне дейінгі ежелгі нанымдар қазақ халқының дүниетанымында күні бүгінге дейін сақталған.

Жердің қақ кіндігінде әлемдік Сумер тауы (немесе Хан Тәңір) орналасқан. Бұл – ежелгі түркілердің Олимпі. Онда құдайлар мен біздің ата-бабаларымыздың аруақтары мекен етеді. Таудың дәл ортасында Жер мен Көк түйіседі. Сумер тауында Жердің киесі, жер мен судың иесі – Жер-Су тұрады. Ол – басты киелілердің бірі [43, б.15].

Диқан баба – егіншілерді қорғаушы әулие, желеп-жебеуші. Сонау-сонау атам заманда, адам жаңа адам болып келе жатқанда, Диқан баба жыл сайын жаңбыр орнына арпа-бидай, қар орнына аппақ ұн жаудырып отырған екен. Сонан соң егін бейне жердің шөбі сияқты жыл сайын өзі өніп-өсіп, мезгілімен пісіп тұратын болыпты. Ол замандағы ел-жұрт «сенікі-менікі» демей дайын астықты жинап алып, шетінен жей береді екен. «Ашаршылық» дегенді білмейді екен. Бір жылы егін аққұла қалың шығыпты да, орасан аста-төк болып, ішуге ауыз, қоярға жер табылмапты. Мұндай молшылықты көтере алмай мейманасы тасыған адамдар: «Диқан баба, биылдан көп беріп, қиқандама» деп кесір сөздер айтыпты. Көл-көсір астықты аяқ асты етіп, қорлапты. Бұл оспадарлыққа өкпелеп, шамданған Диқан баба үш жыл ұдай теріс қарап: «Ас қадірін білмесең,

ашаршылық берсін жазанды» депті де көктен жаудырғанды қойып, жер бетіне бір түбір дән өсірмей тастапты. Ашаршылыққа тап болып, тентіреген жұрт Дикан бабаға қайтадан жалынып-жалбарыпты, шұбырып алдына барып, аяғына жығылып, кешірім сұрапты. Дикан Баба бұрынғыдай аспаннан арпа-бидай, ақ ұн жаудырмай, оның орнына жазда жаңбыр, қыста қар жаудырып: «жауын-пашынның суына өздерің егін егіп, тер төгіп, керектеріңе қарай қоректеріңді алып отырыңдар» – депті [76, б.255].

Дикан бабаның аты кейінгі әдеби шығармаларда да көрініс тапты: «Сақыш түсінді де күліп: – «Ал ек бүгін! Жақсылап ек, Дикан баба жәрдемшің болсын, бисмылда алдауақпар!» – деп жұртты ду күлдірді [5, б.251].

Көш, Қайрақан, көш десіп,

Көз көрместей өш десіп деп Ұлыстың Ұлы күні наурызда осы сөз тілек ретінде айтылған. Бұл жолдардағы «қайрақан» сөзі бүгінде қолданылмайды, мағынасы да түсініксіз.

Академик Р. Сыздық тау-тас сияқты табиғат күштерінің иесінің атауы ретінде, яғни табынатын, сиынатын, қорқатын тәңірлердің аты қатарында Қайрақан аты «ертедегі қазақтардың, дәлірек айтсақ, қазақтарды құраған кейбір ру-тайпалардың да тілінде жұмсалған» деген тұжырым жасайды.

Шаруа қырман соғып, дәнді ұшырып, тазартқанда жел иесі Майдаға сиынады. «Майда ие, қолдай гөр» деп, дәннің көптігін, қауыз аздығын тілеп сиынатын. Қазақстанның оңтүстік және орталық аудандары егіншіліпен ерте айналысқан. Бидай, тары, күріш өсірген, бау-бақша салған. Малшылар мен егіншілер бір-бірімен айырбас сауда жасаған. Күзде егін жиналғанда малды ауыл егінші ауылға керуенмен әдейі сапар шеккен. Жұрт оларды «ақшомшы» деп атаған. Егіншілер пірі – Дикан бабаға сиынған. Егіс жаңа көктеп келе жатқанда «көкжағыс», әруақтарға арнап «аққұла», жақындарына «кеусен» деп аталатын дәстүрлер арқылы құдайы жасап отыруды ұмытпаған. Егін мол шықса, елге береке кірген, халық тоқ болған [204, б.27].

Дәуіт ата – қару-жарақ, темір-терсек пірі. Дәуіт қария теміршілік, ұсталық жолды ұстанып, осы кәсіпті меңгеруге қажымай-талмай еңбектеніп, ақырында үлкен ілім-білімге, ғылымға ие болыпты. Ұсталықтың қыр-сырын жан-жақты үйреніп, темірден түйін түйіпті. Жаратушы Аллаһ та оның жақсы ой-ниетін қолдап, бақ қондырып, бұрынғы өткен Дәуіт пайғамбардың өнерін бойына дарытыпты. Содан бұл да ұсталық пен темірдің пірі – Ер Дәуіт атанып, атақ-даңқы шығыпты.

Дәуіт пайғамбармен байланысты прецедентті мәтіндер тек діни мазмұндағы қисса, дастандарда ғана емес, дүниауи мазмұндағы эпикалық шығармаларда кездеседі:

Денеңе оқты дарытпас,

Дәуіт соққан жалаңқат.

Жағасы алтын, жеңсіз жез,

Бадана көзді ақ сауыт,

Беркітіп соққан ер Дәуіт [125, б.143].

Су иесі Сүлеймен мифологияда пір ретінде де көрінеді. Жын мен

шайтандарды басқарған. Оларға әмірін жүргізетін Сүлейменнің асқан құдіреттілігіне сеніп, қазақ бақсылары зікірлерінде оны шақырған.

С. Қасқабасов «Сүлеймен мұсылман халықтарының арасында жындарға, барлық аңдар мен құстарға, желге, бұлтқа, күннің күркіреуі мен найзағайға билік ете алатын патша және пайғамбар ретінде белгілі... Сондықтан да бірқатар аңыздарда Сүлейменнің аты жануарлар мен құстар туралы әңгімелермен байланыстырылады, олар кейде өздерінің құдіретті әміршісінен де ақылды болып кетеді», – дейді [67, б.206].

Ұмай ана – отбасы мен бала-шағаның қорғаушысы, желеп-жебеушісі, пірі болып саналған. Тоныкөк құрметіне орнатылған ескерткіште: «Тәңірі, Ұмай, қасиетті Жер-су ықыласын берген екен!» делінеді.

Ұмай ана VII-VIII ғғ. көне түркі руникалық жазбаларында Көк Тәңірі мен Йер-Суб құдайларымен қатар кездеседі де, ұрпақ жалғастығы культімен байланыстырады. Ұмай ана – жас нәресте мен жүкті әйелдердің сыйынар пірі болған.

Ш. Уәлиханов қырғыздардың «Майнекең болайын!» деген ант-суын осы Ұмай ана есімімен іздеген. Өйткені «майнеке» деген сөз «май» бөлігінің алдындағы дыбысы түсіп қалған Ұмай ананың аты болып шығады. Сондай «Ұмай ана сияқты желеп-жебеушің болайын!» деген мағынаны білдіреді. Демек, қазақ, қырғыз тілінде оның есімі «Май ене», «Май ана» түрінде сақталса, хакас тілінде «От ине», «От инезі» тіркестері «От ене, от енесі, от иесі» түрінде сақталған [77, б.186].

Қазақ ғұрпында жаңа түскен жас келінді табалдырықтан оң аяғымен аттатып: «От-ана, Май-Ана, жарылқа!» деп, отқа май құйғызады. Осы ізгі ниетті ақ тілеуді «От-ана» қазақтардың мифологиялық кейіпкері Үт бикеш те, ал «Май ана» дегені – Ұмай ана.

Мысалы, қырғыз балгерлері мен емшілері адамды емдеу алдында Ұмайға сиына отырып «Менің қолым емес, Ұмай ананың қолы» деп бастайтын болған. Егер баласы жолаушылап алыс сапарға шықса «Ұмай енеге тапсырдым» деп айтатын болған [236, б.186].

Бір кезде Тәңірімен қатар аталатын Ұмай ана есімі, даламызға ислам діні тараған кезде, өзінің мәртебелі биігінен төмендеген сияқты. Сөйтіп, Ұмай бөбектер мен аналардың піріне айналды, Ұмай ана есімі бұрынғыдай құдай ана ретінде аталмады. Тек келін түсіру кезінде ғана Ұмай анаға табыну нышандары сақталып қалған. Жас келіншек табалдырықтан аттаған бойдан, ошаққа жеткенше, тізесін бүгіп үш рет сәлем етеді, содан кейін үй ортасында жанып тұрған отқа бір бақыраш май құяды. Қазақ ғұрпында жаңа түскен жас келінді табалдырықтан оң аяғымен аттатып: «От-ана, Май-Ана, жарылқа!» деп, отқа май құйғызады. Лапылдап жанған майдың жалынына кемпірлер қолдарын тосып: «От-әулие, Май-әулие» деп беттерін сипайды.

Көне мәдениетте от пен ошақтың рух-иесі көбінде әйел бейнесінде көрсетіледі. Белгілі ғалым Д. Банзаров «Богиня огня у монголов носит турецкое название ут или от, т.е. огонь» деп жазады [237, б.72].

«Қазақтың мифтік әңгімелері» жинағында Ұмай ана туралы мынандай миф бар: «Бізге жеткен деректерде ерте дәуірде Алтай тауын мекендеген түркі жұртты құрық бойы қар жауған бір қатты қыста қырылып қалады. Осы қақаған аязда Айсұлу атты қыз бөстекке оранып аман қалады. Оны Алтайдың үңгірін мекен еткен Аю батыр тауып алып, Айсұлуды сұлқ жатқан жерінен Ұмай ананың көмегімен тірілтіп алады. Көп ұзамай Аю батырдан Айсұлу жүкті болады. Аю батыр үйде жоқта толқақ қысқан Айсұлуды Ұмай ана жебеп, бір ұл бір қызды дүниеге әкеледі. Содан түркі қауымы рулы елге айналып, бүгінге күнге жетеді [157, б.24].

Көне түркінің дүниетанымында «Ұмай анадан» өзге «бес ене» түсінігі де болған. Қазақтың «бесенеден белгілі» сөз тіркесі осы «бес ене» ұғымынан шыққан да болуы мүмкін. Көне түркілер пендені желеп-жебейтін Ұмай ана, Май ана, От ене, Ұмайық және Бай әжені «бес ене» деп қабылдаған (Бақыт Әбжет. Түркі халықтарындағы шамандыққа сыйынудың негізгі түрлері). «Бес ене» періште текті рухани күш саналғандықтан, адамды ауруынан емдеп, жолын ашып, алдынан жарылқай білген. Осы себептен де көне түркілер «Ұмай анамен» бірге «бес енені» де пір тұтқан.

Бибі – ерте кездегі үстем тап өкілдеріне жататын әйел адамдарға қатысты қолданылған атау. Ел ішінде қожа, төрелердің бәйбішелерін, беделді, жасы үлкен әйелдерді бибі деп атау қалыптасқан. Қазақтың дәстүрлі наным-сенім жүйесінде әйелдердің пірін Бибіфатима, Бибі Бәтима, Бибі Батпа, Бибі Сара, Бибі Пәтима деп атау да осы үрдіс бойынша пірге деген ерекше ілтипатты білдіретін болған [127, б.507].

Бибі Батима – ескі діни сенім бойынша, әйелдердің пірі.

Қалдым жалғыз тоғайда,

Көз жасым қабыл болмаса,

Бибі Батима,

Қадиша Жақсылық назар салмаса.

Алпыста анам Аналық,

Бибі Батимаға тапсырдым.

Шырағым сені, Қарлығаш,

Қарашаш ханымға тапсырдым [125, б.155].

Фатимаға табыну, шамасы, X-XII ғасырларда, содан тарайтын әл-фатимийун әулиетінің ықпалы күшеюіне байланысты туып, қалыптасса керек. «Фатима – шииттердің діни хикаяларының ең басты қаһармандарының бірі. Көптеген мұсылман елдерінде алақанды белгілейтін ежелгі нысана «Фатиманың қолы» деген атақ алған. Оның небір үмітсіз ауруларға да ем қондырып, дәру дарытатын қасиеті бар деп саналған. Қазақ әйелдері басқа мұсылман қыздары секілді Фатиманы өздеріне қамқоршы – пір, қолдаушы – қыдыр деп санаған. Көбінесе, оны Бибі Фатима деп атайды [127, б.311].

Ескі діни сенім бойынша, Бибатпаны (Фатима) – әйелдердің пірі етіп тұтынған. «Бұл менің қолым емес, Бибатпа пірімнің қолы» деп келеді. Бибатпаға /Бибі Фатима, Қадишаға сыйынды. Бибі Батма пірім қырғыз тілінде бұл «менин колум эмес, Умай энемдин колу» деп айтылады. Оның себебі

қырғыздар «Ұмай ене» дегенді ескі ұғым бойынша сәби балалардың қамқоршы періштесі деп түсінген.

Сәбилік салт-жырларда:

Тәу, тәу, тәу,

Сыламақ менен,

Қатып қалмақ сенен.

Менің қолым емес,

Бибі Фатима, Бибі Зухра қолы,

Ұмай ана, Қамбар ана қолы!

Тастай қыл,

Темірдей қыл.

Сүттей ақ қыл.

Дерт үйге кірмесін,

Балаға тимесін, – деп баланы майлап сылайды [238, б.60].

Көне дәуірлерден жеткен фольклорлық мұралардың бір саласы – ертегілер. Ертегілердегі жануарлардың адамға, адамның жануарға айналуы, табиғаттың барлық жанды-жансыз затымен тілдесе беру, небір ғажайып оқиғалар мифтік санадан туындаған сенім. Фольклорлық туындыларда мифтік қаһармандар бейнесіне де ерекше назар аударылады. Қазақ мифологиясында көп ұшырасатын мифтік қаһармандар – Көлтауысар, Желаяқ, Таусоғар, Саққұлақ. Аталған кейіпкерлер халықтық қаһарманға дос болып, оған көмектесіп, арман-мақсатына жеткізеді.

Ертегі кейіпкерлері қиналған сәтте тылсым, ғажайып күштер көмек көрсетіп, жөн сілтейді. Сондықтан осы Саққұлақ, Желаяқ, Көлтауысар, Таусоғар секілді жағымды персонаждарды осы тарауда қарастыра кетуді жөн көрдік.

Саққұлақ – ертегінің бас мифтік кейіпкері, достарының жолын тосып жүрген көмекші. Ол бір құлағын жерге төсеп, жер беті мен жер астында не болып жатқанын біліп отырады. Саққұлақтың қасиеті Қара дәудің қасиетімен бірдей. Бірақ Қара дәу өзінің ерекше қасиетін зұлымдық жасау үшін қолданса, Саққұлақ өзінің қасиетін жақсылық жолында жұмсайды. Бірінде құбыжықтық сипат басым болса, екіншісінде дегдарлық бар [239, б.120].

Желаяқ – қиял-ғажайып ертегілердегі мифтік кейіпкердің бірі. Желаяқ аяғына қазандай қара тас байлап алып жүреді, әйтпесе, тоқтай алмай қалуы мүмкін. Желаяқ – сиқырлы көмекшілердің бірі. Ол екі аяғына екі батпан тас байлап алған, ойдан-қырдан жүгіріп жүреді. Таусоғар, Көлтауысар, Желаяқ, Саққұлақ бейнелерін «Күн астындағы Күнікей қыз» ертегісінде дәулер деп сипаттайды. «Ер Төстік» ертегісінде Желаяқ жер асты әлемінде өзі сияқты кереметке ие ғажайып өнерпаз достары Таусоғар, Саққұлақ, Көлтауысар, Мергеншімен кездеседі. Барлығы Ер Төстікті қолдап-қолпаштап, оның жер бетіне аман-есен, олжалы қайтуына жағдай жасайды.

Ертегіде «Желаяқ арғы әлемдегі зұлым патшаның бәсекесінде жаяу жарысқа түседі. Ол жолда ұйықтап қалады, себебі оны мыстан кемпір масайтып тастайды. Желаяқ оянған кезде бәрін түсініп, қолына құм уыстап алып тұра жүгіреді. Бәйгені жалғастырып, мыстанның көзіне құмды шашып, бәрінен

озып, бас бәйгені алады». Желаяқтың аңғалдығы, ерен жүйріктігі жас ұрпақты ептілікке, пысықтыққа, жеңімпаздық рухқа баулитын асыл қасиет. Сол себептен де жүйрік, шапшаң адамды халық Желаяққа теңейді [239, б.121].

Желаяқ – жағымды фольклордық персонаж, желеп-жебеуші қызметін атқарып жүреді.

Көлтауысар – қиял-ғажайып ертегілердегі көл суын ұрттап тауысатын мифтік кейіпкердің атауы. Ол теңіз суын бірақ ұрттап, құрғатып тауысатын үлкен әлеуетке ие деп суреттеледі. «Ер Төстік» ертегісінде Көлтауысар жер асты әлеміндегі кереметтерді жасай алатын Саққұлақ, Мерген, Желаяқтармен бірге бас кейіпкерді қолдап-қолпаштап, оның жер бетіне аман-есен, олжалы қайтуына көмектеседі [239, б.120].

Мифтік таным бойынша Көлтауысар – көл иесі, Желаяқ – жел иесі, Таусоғар – таудың иесі саналған және әрбірінің өзіндік мекені болған. Олар сол кеңістікте ғана билік жүргізе алады. Мысалы, Таусоғардың мекені тауда немесе таумен тығыз байланысты. Таусоғар достарымен бірге екі әлемнің аясында ертегі кейіпкерлеріне көмектесіп, «арғы әлем» өкілдерімен кездесіп, кейіпкерлердің жеңіске жетуіне ықпал етеді.

3.5 Прецедентті діни есімдердің кодталуы

Прецеденттік есімдерді терең зерттеген Прецеденттік жалқы есімдерді Д.Б.Гудков, В.В. Красных, Г.Б. Мадиева, Қ.Қ. Рысберген, С.Қ. Иманбердиева т.б. ғалымдар зерттеген. В.В. Красных прецеденттік феномендер деп атайды: 1) ұлттық-лингвомәдени қауым өкілдеріне ортақ феномендік түсініктер; 2) когнитивтік бірліктер; 3) бір ұлттық лингвомәдени қауым өкілінің тілінде жаңғырып отыратын үндеу сөздер [4, б.170].

С. Иманбердиева «Прецеденттік есім – бұл белгілі бір ассоциация тудыратын жекелеуші белгілері бар және салыстыру үшін қолданылатын нақты оқиғаға, кеңінен танымал мәтінге, жеке тарихи немесе белгілі тұлғамен байланысты кез келген жалқы есім» [240, б.142].

Ұлт тарихындағы негізгі оқиғалар тілдің құжаттық, мәдени таным негізінде фразеология, паремиологиялық жүйеде, ескі мәтіндерде тарихи есімдер арқылы таңбаланып, халық санасында жатталады. Өзгеше ұлттық мазмұндық бейнедегі, мәдени ақпараттық мазмұны басым бұл атаулар лингвистикада прецеденттік деп анықталып, тіл мен мәдениет байланысында қарастырылады.

Профессор Г.Б. Мадиева ұлттық прецеденттік есімдер деп: әмбебап конфессионалды прецеденттік есімдер (Құдай, Алла, Мария); тек қана мұсылман қауымына тән фреквентальді конфессионалды прецеденттік есімдер (Мекке, Медине, Мұхаммед, Пайғамбар т.б.). Нақты ұлтқа, соның ішінде қазақ халқына қатысты ұлттық конфессионалды прецеденттік есімдер әулие кісі есімдері мен әулие жерлерге байланысты (Айша бибі, Арыстан Баб т.б.) [234, б.90].

Қазақтың ұлттық мәдени кеңістігінде белгілі бір рухани құндылықтар прецеденттік феномендер арқылы да беріледі. Прецеденттік феномендерге:

прецеденттік есімдер, прецеденттік жағдаяттар, прецеденттік мәтіндер, прецеденттік айтылымдар жатады [99, б.17].

«Прецеденттік феноменнің басты ерекшелігі мен сипаты мынадай болып келеді: ұлттық-лингвомәдени кешен тұтынушылардың барлығына етене таныс, олар оның бар екендігінен хабардар және оны қабылдаудың жалпылама, ұлттық детерминденген, ықшамдалған инварианты болып табылады» [241].

Прецедентті есімдердің қалыптасуы, оны сипаттайтын прецедентті жағдаят немесе прецедентті мәтінмен тікелей байланысты.

Прецедентті есімдердің – тарихи-этникалық, лингвомәдени, әлеуметтанымдық тарихи этникалық дереккөз болып саналады.

Профессор Қ. Рысберген: «Ұлтымыздың сандаған ғасырлар бойы қалыптасқан этномәдени, тілдік кеңістігінде ерекше орын алатын прецеденттік ономастикалық атаулар бар. Мысалы, топонимдер: Жерұйық, Қазығұрт, Жетісу, Сарыарқа, Көкше, Отырар, Түркістан т.б. антропонимдер (эпостық, мифологиялық, фольклорлық, т.б.): Қозы Көрпеш – Баян сұлу, Қыз Жібек – Төлеген, Қожанасыр, Асан қайғы, әдеби (Мырқымбай) т.б. [229, б.49].

Прецедентті мәтіндер дегеніміз жұртшылыққа танымал аңыз-әңгіме, ал прецедентті феномендерге сондағы оқиғалар, кейіпкерлер, тарихи тұлғалар, эпикалық, ертегілік, фольклорлық кейіпкерлері т.б. жатады. Қазіргі кезде прецедентті мәтін, прецедентті феноменге зерттеушілер ерекше зейін қоя бастады.

С. Жапақов прецедентті мәтіндер, аңыз-әңгіме, әпсаналар арқылы фразеологизмдердің ішкі формасын анықтаудың мәні ерекше деп тұжырым жасайды [223, б.14].

Профессор Г.Б. Мадиева «Прецеденттік атаулар, ең алдымен, тарихи тұлғаға, саяси қайраткерге, географиялық шындыққа, халық үшін белгілі бір құндылығы бар кеңінен танымал шығармаға, сондай-ақ ана тілінде сөйлейтіндерге кеңінен белгілі нақты жағдайға байланысты жеке атауларды білдіреді», – деп топшылайды [234, б.88].

«Прецеденттік атаулар – сандаған жылдар мен ғасырлардың қойнауында жатқан ата-бабалардың дәуірінің үні. Сол заман тұрғысымен қазіргі өркениетті заман жаңалығымен сабақтасып жатқан құнды есімдер. Көненің көзіндей ғасырлардың қат-қабат қойнауында сақталып қалған атаулардың беретін дүниесі мол» [242, б.58].

Қ.К. Кенжеханова «Прецеденттер – танымал тарихи тұлғалар мен тарихи оқиғаларға арқа сүйеп, елдің өткені мен бүгінгі тыныс-тіршілігінен хабардар ететін «бүкілдәуірді» бейнелейтін айтылым түрі» [243, б.168].

Г. Мадиева, С. Иманбердиева «Прецедентті атаулар адамзаттың танымдық кеңістігін құрайтын (Отелло, Шахерезада, Гамлет) әмбебап және нақты ұлттық когнитивті базасын құрайтын барынша ұлттық бірліктер қазақ тілінде Қарабай, орыс тілінде Плюшкин – сараңдықтың белгісі, қазақ тілінде Судырахмет, орыс тілінде Обломов – жалқаулықтың, боссөздіктің белгісі, қазақ тілінде Мырқымбай, орыс тілінде Иван – аңқаулықтың, алаңғасарлықтың,

карапайымдылықтың белгісі. Ұлттық санада Иван – орыстың, Ганс – немістің, Джон – американдықтың белгісі» деп көрсетеді [241, б.140].

Прецедентті есімдердің қалыптасуында маңызды рөл атқаратын нәрсе бұл прецедент болатын есімнің символдық немесе эталондық мәнге ие болуы. Д.Б. Гудковтың прецедентті есімдердің маңызды белгілеріне жасаған талдауымен сабақтағымыз келеді. Ғалымның пікірінше: Әрбір прецедентті құбылыстың астарында белгілі бір жағдаят болады [244, б.92].

А.Э. Эрнисова қырғыз тіл білімінде «Қостілді тілдік санадағы прецеденттік феномендер» мақаласында қырғыз-орыс қостілділігіндегі прецеденттік феномендерді қарастырған. Мысалы, Алдар Көсе, Құйыршықты Иван-дурачок бейнесімен салыстырады. Ғалым Эрнисова прецедентті феномендерді лингвомәдени код және архетип ретінде қарастырады [245, б.45].

Зерттеуші С. Жапақов «Атымтай жомарт; Аплатондай ақылды; Құрбандық Ибраһим пайғамбардан қалған; Шындықты айту Иса пайғамбардан қалған; Мұсаның аса таяғы; Жүсіптің сұлулығы; Сүлейменнің жүзігі; Сүлейменнің алтын тағы; Дәуіттің отыз ұлы; Көкте Иса, Жерде Мәди т.б. фразеологиялық тіркестердің ішкі формасын ашатын әр түрлі аңыз, эпсаналар бар. Қазақ ауыз әдебиеті мұндай прецедентті мәтіндерге аса бай» дейді [223, б.14].

Діни кітаптардағы, ауызша, жазбаша діни уағыздар, діни мазмұндағы халықтық шығармаларда т.б. кездесетін, жұртшылыққа кең тараған прецедентті мәтіндер түрлі ақпараттар аялық білімдер жүйесін құрайды. Сөйтіп, белгілі бір лингвомәдени қоғамдастықта қоғамдық сананың діни сана деп аталатын түрі қалыптасады.

Прецеденттер – сөз айшықтарын (мақал-мәтелдерді, қанатты сөздерді, халық даналығын, нақыл сөздерді, афоризмдерді) және прецеденттік атауларды пайдаланып, адамның білімдер жүйесіне, тәжірибесіне, дүниетаныма сүйене отырып, оларды жаңа типте, жаңа болмыста жаңадандыру арқылы дискурсқа ерекше эмоциялық реңк, экспрессивтілік үстеу тұрғысынан ықпал етеді.

Үш пайғамбардың Сүлеймен, Мұса, Дәуіттің үш заты (жүзік, аса таяқ, қоржын) кереметке ие болған. Ол тастың Сүлейменнің жүзігіндей, Мұсаның асасындай, Дәуіттің қоржынындай қасиеті бар.

«Мұса пайғамбардың таяғы ерекше қасиетке ие екені израилдықтарды Мысыр перғауынының құлдығынан алып кетуге перғауынның қалың қолы өкшелей қуып, теңізге жақындап келгенде сілтеген таяғының қасиетімен теңіздің суы лықси екіге жарылып, Мұсаның қауымы арғы бетке өтіп кетеді де, перғауын әскері теңіз суының астында қалып қырылады. Өзін Құдай санаған перғауынның шексіз билігіне Мұса пайғамбардың қарсы тұруы, түптеп келгенде, халықтың билеушілер үшін емес, керісінше, билеушілердің халық үшін жаратылған деген дүниауи руханиятқа қатысты астарлы ойды меңзейді» [207, б.15].

Алпыс жас мұсылмандарда «киелі» болып есептеледі. Осы наным «пайғамбар жасына келді», «пайғамбар жасынан асты» деген жас өлшемін

туғызған. Пайғамбардың жасына келген кісі //Пайғамбар жасы деп айтылатын тіркестер шашына ақ кіріп қартая бастаған кісі; жасы алпыстан асқан кісі.

Ғалым Н. Уәли «Дәуіт пайғамбардың қоржыны» деген тұрақты сөз орамының мәні «қанша жесе де, қанша адам жесе де таусылмайтын мол тағам» дегенді білдіретінін айтады. Дәуіт пайғамбардың патшалық құрған кезінде қоғамдағы темір өнері дамыған сипатта болуы мүмкін. Дәуіт пайғамбардың қоржыны егінші елдің азығының молдығын білдіреді [207, б.14].

Сүлейменнің жүзігіндей жын мен шайтандарды басқарып, оларға әмірін жүргізе алатын Сүлейменнің құдіреттілігінен, қазақ бақсылары өз зікірлерінде оны шақыратындығы мәдени фактімен байланысты семантикасы ел арасында қалыптасқан

Сүлеймен – Құран кейіпкері, Дәуіт пайғамбардың баласы, Інжілдегі Соломон. Шамамен б.д.д. 965-928 жылдары бұрынғы Иудей патшалығын билеген деп есептеледі. Сүлеймен Иерусалим қаласындағы Яхус храмын салдырған. Сүлеймен пайғамбар туралы мифтерде ол жүзігінің күшімен патша тағын Иеменнен Иерусалимге көшірген делінеді. Сүлейменнің жүзігіне бағынған жындар көпір де салыпты деседі. «Қисса-сул-әнбияда» Сүлейменнің жүзігі әрдайым көмекке келеді. «Сейфүл Мәлікте» үш ай жүрмей қалған кемені жүргізіп жібереді:

Тілегін падишаның қабыл көрді,
Бір адам ұйқысында жетіп келді.
«Жүзігін Сүлейменнің суға салсаң,
Жүрмей ме, кемең сонда, байғұс, – деді.

Көп үміт жамағаттар үзбе деді,
Бір дәулет келді енді бізге деді.
Жүзігін дарияға ұрып еді,
Кемесі су бетіне жүзе берді [246].

Осы ұлттық танымды білдіретін тілдік құралдар, мәдени лексиканың бір түрі – прецеденттік феномендер. Прецеденттік феномендер «танымалдылығымен, ешқандай қосымша түсіндіруді қажет етпеуімен, таныммен байланыстылығымен, белгілі бір қоғам үшін аксиологиялық маңыздылығымен ерекшеленеді» [243, б.169].

Ұлттық тілдегі номинация процесінің антропоцентризмі адамдардың есімдерін ерекше орынға қояды.

«Дүниетанымның ең алғашқы, мәдени сананың тарихи формасы саналатын мифологиялық ойлау жүйесінде дуалистік сипат еркек пен әйел, ақ пен қара, ізгілік пен зұлымдық түрінде танылып, өмір осы екі жүйедегі қарама-қарсы ұғымдардың күресі мен бірлігіне негізделеді» [100, б.29].

Б. Тілеубердиев: «Ғаламның мифтік бейнесі мифологиялық жалпы есімдер арқылы да, мифологиялық жалқы есімдер, яғни мифологиялық онимдер, мифонимдер арқылы да көрсетіле алады», – деп тұжырым жасайды [99, б.18].

Ислам дінінің орнығуына байланысты, оның ішінде сопылық ағымның таралуына байланысты киелі нысандар бар. Қазақстанда және одан тысқары

кеңінен танымал, бүкіл түрік әлемінде сопылық Ясауи мұсылман мистицизмінің және Қожа Ахмет Ясауи өлеңінің негізін қалаушының есімін айтуға болады. Түркиядағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесі әлемнің көптеген мұсылмандарының қажылық орны, оны «Кіші Мекке»деп бекер айтпаған.

Р. Мұстафина сопылық исламдағы әулиелерді қастерлеу дәстүріне, қазақтардың көптеген исламға дейінгі көзқарастары мен культтерінің сақталуына шешуші әсер еткенін атап өтті, бұл көптеген ғибадат нысандарының болуымен көрінеді [208, б.59].

Е.Э. Бертельстің пікірі бойынша: «Сирек жағдайларды қоспағанда, мұсылман елдеріндегі ең ірі ойшылдардың барлығы дерлік, сопылықпен байланысты» деген болатын [247, б.54].

«Осыған сәйкес, сопылық – бұл VIII-IX ғасырларда пайда болған исламдағы мистикалық ағым, діни және философиялық көзқарастардан басқа, сопылық аскетикалық тәжірибенің белгілі бір жүйесін қамтиды» [248, б.40].

Ұлы сопылық әулие Қожа Ахмет Ясауи басқа атаулармен де танымал: Әзірет (Әзірет, Әзірет) және құл Қожахмет. Мифоантропоним раб Қожахмет ұран Қожа рөлінде пайда болады. Ислам қасиетті жердің данышпандары – Әл-Фараби мен Қожа Ахмет Ясауи есімдерімен тығыз байланысты. Шығыс ұлттарының ұлдары – ұлы ойшылдар мен гуманистер халықтарды жақындастырып, олардың арасындағы рухани байланысты жалғастыра білді [248, б.41].

Қожа Ахмет – сопылықтың негізін салушы, күллі түркі тілдес халықтың, түркі дүниесі мұсылмандарының рухани ұстазы болған діни қайраткер. Өз аты Ахмет, есімінің алдындағы «қожа» мұсылман дінін таратып, уағыздаушылық қызметіне орай берілген атау, ал соңындағы «Ясауи» сопының қай жерден шыққандығын көрсетеді.

Ясауи және оның қалыптастырған діни-философиялық мектептері тәңірлік пен исламды ұштастыра білді. Ол сол кезеңдегі жаңа діни ілімдерді жалпы халықтық тәңірлік санамен байланыстыра білді. Жергілікті халықтың салт-санасы мен сенім-нанымына, әдет-ғұрпына қайшы келмейтін діни-мистикалық мектептің негізін қалаған Қожа Ахмет Ясауи шығармашылығы сопылық ағымның түркілік дәстүріне даңғыл жол салды. Ясауидің еңбегінің арқасында сопылық – философиялық жүйе ретінде, түркі тілдес халықтардың рухани танымы мен көзқарасында шешуші рөл, фактор бола бастады [1, б.39].

Қожа Ахмет Ясауи де 63 жасқа дейін сопылықты насихаттап, исламның таралуына атсалысса, 63 жастан кейінгі өмірінің екінші бөлігін жер астында, яғни қылуette өткізген. Қылуette аскеттік өмір ұстанған, яғни барлық уақытын Аллаға құлшылық жасаумен, Алланы еске алумен (зікір) айналысқан, әдетте апталап ұйықтамай, аз тамақ-су ішкен.

Жалпы, Қожа Ахмет Ясауи кеңістігін киелі жер классификациялары бойынша талдағанда ол: ортағасыр сопыларына, барлық Орта Азияға танымал, нақты кесене, мешіті мен медресесі бар кешен деп есептеуге болады.

«Қожа Ахмет Ясауи XV-XVIII ғасырлардағы қазақ ауыз поэзиясының қалыптасуы мен дамуы кезеңінде, сопылық идеяларының айқын әсері

байқалмаса да, сопылық идеяларының қазақ халқының бай мәдениетінің қалыптасуында маңызды рөл атқарғаны сөзсіз. Осылайша, ол түркітілдес сопылық философиясынан мұраға қалған әділеттілік, мейірімділік, барлық адамдардың Құдай алдындағы теңдігі мұраттары, сондай-ақ әділ жолмен жүруге кедергі келтіретін адам арамдықтарын сынау идеяларын жалғастырған» [248, б.41].

Ерте кезден бастап, қазіргі таңға дейінгі қазақ халқына тән исламының сопылық негізі, яғни сопылық көрінісі болғаны анық. Ерте орта ғасырларда көшпенділер негізінен сопылық миссионерлердің, мысалы, Қожа Ахмет Яссауи сияқты көрнекті өкілдерінің арқасында қалыптасты [248, б.44].

Сопылық ілімде әруаққа сыйыну, дәруіштік, тазалыққа ұмтылу, зікір салу секілді т.б. діни ғұрыптар қазақтың бұрынғы замандарындағы сенім-нанымдарына ұқсас болатын. Халық ислам дінін қабылдауда тәңірлік, шамандық дүниетаным үлгілері сопылықпен тығыз араласып, әулие ұғымы жаңаша толығып кеңейе түсті. Бұған, әрине, қазақ даласына мұсылман дінінің сопылық ілім түрінде енуінің ықпалы зор болды.

«Арыстан бабқа түне, Қожа Ахметтен тіле» деген сөз Арыстан баб тұлғасының халық арасында үлкен орын алатындығын көрсетеді.

Баптар – оңтүстік қазақ жерінде және ортаазиялық суфизмдегі әулиелік сипатқа ие болған, көбіне ғайып ерен, қырық шілтендермен шендестірілген адамдар шоғыры.

Ясауи және оның қалыптастырған діни-философиялық мектептері тәңірлік пен исламды ұштастыра білді. Ол сол кезеңдегі, жаңа діни ілімдерді жалпы халықтық тәңірлік санамен байланыстыра білді. Жергілікті халықтың салт-санасы мен сенім-нанымына, әдет-ғұрпына қайшы келмейтін діни-мистикалық мектептің негізін қалаған Қожа Ахмет Ясауи шығармашылығы сопылық ағымның түркілік дәстүріне даңғыл жол салды. Ясауидің еңбегінің арқасында сопылық – жүйе ретінде, тілдес халықтардың рухани танымы мен көзқарасында шешуші түркі рөл, фактор бола бастады.

Қорқыт ата мен Қожа Ахмет Ясауи есімдері, мазарлары мен ескерткіштері қазіргі таңда еліміздің руханилығын асқақтатып, ұлттық бірегейлікті нығайтып отырған, ұлттық кодты сақтап келе жатқан бірден бір киелі жерлеріміз болып саналады.

Қожа Ахмет Ясауи, Ахмет Йүгінеки, Әл-Хорезми шығармаларының басты мақсаты – Алланы дәріптеу, яғни дидактикалық шығарма ретінде, теонимдерді көп қолданған. Сонымен бірге онимдерді шығарма ішіндегі тірек сөздер ретінде қолдана отырып, жеткізе білген.

С. Иманбердиева жалпы адамзаттық прецедентті есімдерге: Адам ата ғ.с., Ыбырайым ғ.с. пайғамбар, Дәуіт ғ.с. пайғамбар, Мұхамед ғ.с. пайғамбар т.б. жатқызады [249].

Қысқаша айтқанда, прецеденттік феномендердің «мәдени жады» дискурсқа ерекше әсерлік, бейнелілік, ұлттық рух бітіреді. Олар саяси дискурстың прагматикалық әлеуетін когнитивтік негізделуінің арқасында арттыра түседі.

Мысалы, XXII ғасырда өмір сүрген Сүлеймен Бақырғанидің өлеңдерінің ішінде:

Бабтардың бабы Хорасанда,
Сансыз баптар Үндістанда,
Бабтардың бабы – Арыстан бап, – деген жолдар бар (Сүлеймен Бақырғани).

Қазақ аңыздық поэзиясында:

Самарқанда сансыз бап,
Отырарда Арыстан бап,
Сайрамда бар сансыз бап,
Отырарда отыз бап,
Ең үлкені Арыстан бап

С. Қондыбай: «Арыстан бапты суфистер оның Отырар аймағында таралған көзге көрінбейтін жауынгер-арғұттарын Отырардың отыз діндары – Отырардың отыз бабына айналдырса, жауынгер Арыстан енді отыз баптың тек «ең үлкен» болып шыққан. Осы баптар ішіндегі «ең кішісі» Алаша бап та кәдімгі Алаша бала образының сарқыншағы. Арыстан бап пен одан кейінгі ислам діндарларына қатысты «өмірбаяндық және шежірелік тарих» – ислам діні қызметкерлерінің IX-XVII ғасырлардағы жұмыстарының нәтижесі. Оларды халқымыздың мұрасы деп санағанымызбен, тарихи шындықты көрсететін деректер дей алмайтынымыз түсінікті» деп тұжырым жасайды [103, б.221].

«Ұмайға табынса, ұлды болар» тіркесіндегі Ұмай прецедентті есім ретінде сақталған. Түркі жұртында Ұмай – жер ана нәрестелердің қамқоршысы, шаңырақтың, ошақтың киесі қолданушысы деген түсінік бар. Сондықтан бала көтермеген әйелдер Ұмай анаға жалбарынып, бала сұраған. Көне ескерткіштерде «Ұмай текті шешем қатып құтына, інім Күлтегіннің ер атағы шықты» деген сөйлем кездеседі. Сәбиді шомылдырып, сылау кезінде «менің қолым емес, Ұмай ананың қолы» деп кие тұтып, табынған.

Дәуіттің қоржынындай; Сүлейменнің жүзігіндей; Мұсаның асасындай атауларына осы саладағы зерттеушілер еңбектеріне сүйене отырып, мынандай лингвомәдени сипаттама жасауға болады. Діни ұғымдардың үш заты кереметке ие болған. Дәуіт – (Давид) өте ұзақ жасаған, ақылы мен күші сай ерекше жаратылған жан деп суреттеледі. Адамның өмірін, мінез-құлқын, табиғатын реттеуші «қасиетті» діни кітаптар осы Дәуіт пайғамбар арқылы жаратылған. Қасиетті кітап Дәуіттің қоржынында сақталғандықтан, халық бір нәрсені кие тұтып, қадірлесе, «Дәуіттің қоржынындай» деп атап кеткен.

Сүлеймен – (евр. Шелемо / Соломон) Дәуіттің ұлы, мейірімді, данышпан патша болған, желдің бағытын, құстардың тілін білген. Алланың әмірімен оған жындар қызмететіп, су астынан асыл тастар жинаған. Су патшасы Сүлейменнің алты қырлы, жұлдыз пішіндес «қолынан келмейтіні жоқ» сиқырлы жүзігі болыпты. Шайтан Сақыр жүзікті алып қойып, Сүлеймен сиқырынан ада болады. Тіліміздегі «Жүзігі барда, Сүлеймен, жүзігі жоқта сүмірейген» деген мәтел осыған байланысты туындаса керек.

Мұса – (евр. Моше / Моисей) Құранда айтылатын Алланың елшісі, «Бес

кітіпті» жазған. Мұсаның таңғажайып асасы болған, соның құдыретімен 12 бұлақтың көзін ашып, шөл даланы суға толтырған. «Мұсаның асасындай» деген тіркес қиюмен келмей, орындалмай тұрған істің қиюласып, тез бітіп кетуіне байланысты туған.

Бекет атаны прецедентті есім ретінде «Пірдің соңы – Бекет ата» деген сөзбен қазақ халқының, әсіресе Маңғыстау өңірінің рухани өмірінде ерекше мәнге ие екенін айтуға болады. Бұл сөз тіркесі Бекет атаның қазақтың әулиелері мен пірлерінің ішіндегі ең соңғы ірі тұлға болғанын білдіреді. Оған дейін қазақтың әртүрлі өңірлерінде көптеген пірлер мен әулиелер болған, олардың арасында атақты тұлғалар да бар. Бекет ата 18 ғасырдың екінші жартысында өмір сүріп, қазақ халқының рухани жетекшісі ретінде танылғанымен, оған дейін де қазақ даласында бірнеше танымал пірлер мен әулиелер өмір сүрген.

Үшінші бөлім бойынша тұжырым

Теонимдер құдайдың атаулары «Алла», «Құдай», «Тәңір», «Жаратушы» сияқты сөздер жиі қолданылады. Тәңір мен Алла: Қазақтың мифологиялық және исламдық түсініктерін үйлестіретін басты ұғымдар. Бұлар қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымындағы монотеистік түсініктерді бейнелейді. Көк Тәңірі, Ұмай ана, Жаратқан ие, Жасаған, Құдай, Алла, Алла тағала, Жаппар Алла, Жаратқан Алла т.б. теонимдік бірліктердің семантикасы, олардың діни символдық функциясы, дәстүрлі діни түсініктері, репрезенттелу ерекшеліктері басқа халықтармен салыстыра анықталды. Тәңірлік дәстүрдің элементтері. «Тәңір» ұғымының көне түркілердің діни-мифологиялық дүниетанымындағы орны ерекше екені айтылады. «Тәңір», «Ұмай» сияқты ұғымдар қазақтың бұрынғы тәңірлік дәстүрлерінің ислам дінін қабылдау арқылы жаңа мазмұнмен толыққанын көрсетеді.

Агионимдер: Әулиелер мен қасиетті тұлғалардың аттары, мысалы, Мұхаммед пайғамбар, Қожа Ахмет Ясауи, Әбу Бәкір, т.б. Бұл атаулар ислам дінінің қазақ қоғамындағы орны мен әсерін көрсетеді. Қожа Ахмет Ясауи және сопылық ілім ислам дінінің қазақ мәдениетіне терең енуіне әсер еткен. Бұл ұғымдар қазақ халқының рухани дәстүріндегі әулие ұғымының дамуындағы маңызды рөлін айқындайды. Діни онимдердің функциялары құдай, пайғамбарлар және әулиелер есімдері қазақ халқының рухани мәдениетінде маңызды бағыттаушы рөл атқарады.

Қазақ халқының дәстүрлі ұлттық дүниетанымы, ежелгі түсініктері мен рухани құндылықтары агиоантропонимдер арқылы Арыстан бап, Қожа Ахмет Ясауи, Шопан ата, Бекет ата, Сұлтанепе т.б сопылық дүниетанымының бір көрінісі қазіргі қазақ жеріне ислам келе бастаған кезде әулиелік культ сопылық исламның жолымен ұштасып кетті.

Діни атаулар мен түсініктер: Мәтінде «киелі», «қасиетті» ұғымдарына ерекше назар аударылған. Бұл сөздер рухани өмірдің маңызды элементтерін қамтиды.

Қазақ халқы исламды қабылдағаннан кейін бұрынғы тәңірлік ұғымдар исламдық түсініктермен үйлесе отырып, жаңа мағынаға ие болған.

Әулиелер мен қасиетті орындардың атаулары қазақ халқының ортақ рухани құндылықтарын бейнелейді. Рухани бірліктің символы Қожа Ахмет Ясауи сияқты онимдер қазақ қоғамында діни нанымдардың этникалық-мәдени бірлігін қамтамасыз етеді.

Мәтіннің этномәдени семантикалық ерекшелігі қазақ халқының рухани, мәдени және діни мұрасының біртұтас болмысын көрсетеді. Фразеологиялық бірліктерде образ, символ т.б. басқа да кодқа салынған ақпараттар діни онимдер қатарындағы Нұқ пайғамбар, Адам ата, Ыбырайым пайғамбар, Дәуіт пайғамбар, Мұхамед пайғамбар, Сүлеймен, Мұса, Қыдыр ата т.б. агионимдерді саралау, сипаттау арқылы қазақ діни контекстінде жүйелеленді және жаңғыртылды.

Мысалы Баба Түкті, Шашты Әзіз, Қарашаш Ана, Гауһар Ана, Оқшы ата, Жалаңаш ата, Домалақ ене, Райымбек ата т.б. әулиелер рухани жетекші ретінде ғана емес, қазақтың діни-мәдени бірегейлігінің сақтаушылары ретінде сипатталады.

Мәтінде репрезенттелген діни онимдер қазақ халқының рухани-мәдени өміріндегі діннің ерекше орнын көрсетеді. Мифотопонимдер діни атаулар қазақ дүниетанымының діни және этномәдени қырларын түсінуге мүмкіндік береді. Сакралды код арқылы Сайрам, Түркістан, Яссы, 360 әулиелі Маңғыстау т.б. агиотопонимдер тарихи-мәдени ақпараттың сақтаушысы және әмбебап код ретінде эстетикалық құндылықтар таңба ретінде танылады.

Көзге көрінбейтін тылсым күштер, пірлер мен түрлі құбылыстың иелері Жер-Су, Ғайып ерен, қырық шілтен, Қызылқан, Шегірбаян, Дикан баба, Мырқымбай, Майда ие, Қайрақан, Қорқыт ата т.б. халық танымының айғағы және ең қастерлі атауларының бірі желеуші, жебеуші пір ретінде өз көрінісін тапқан.

4 ОНИМДЕРДІҢ КОРПУСТАҒЫ ОРНЫ МЕН ХАЛЫҚТЫҚ ТАНЫМЫНДАҒЫ БЕЙНЕСІ

4.1 Мифонимдердің қазақ тілінің ұлттық корпусында орын алуы

Инновациялық компьютерлік технологиялар бізге интернет жүйесі арқылы деректердің айтарлықтай көлемін, соның ішінде қарапайым адамдар жазған мәтіндерді жинақтауға және оларды талдауға, белгілі бір сөздің ресми құжаттардан бейресми мәтіндерге дейінгі кең ауқымдағы мәтіндерде қалай қолданылатынын анықтауға мүмкіндік береді. Осы орайда біз корпусстық лингвистикаға сүйенеміз. Корпусстық лингвистика – тілді ақпараттандыру, техника мен технологияны пайдалана отырып зерттеуді қажет ететін маңызды ғылым саласы. Корпусстық лингвистика лингвистикалық корпустарды құрастырып, оны пайдаланудың ұстанымдарын зерттейді [250].

Заман сұранысынан туындаған саланың негізгі ұғымдарының бірі – «корпус» термині. Қарапайым анықтамада «корпус» дегеніміз – компьютер жадына электронды түрде енгізілген, ғылыми мақсатта өңделген және жүйеленген мәтіндер жиынтығы. Ол белгілі бір тілдің құрылымын, қолданыс аясын, функционалдық стильдерін және тарихи даму кезеңдерін қамтитын үлкен дерекқор ретінде қызмет атқарады. Қазіргі таңда көлемді мәтіндерді компьютер жадына түсіріп, оларды автоматты түрде өңдеу, лингвистикалық талдау жасау, статистикалық деректер шығару жұмыстары қарқынды жүзеге асырылуда. Мұндай үрдістің қажеттілігі тек бүгінгі күн үшін емес, болашақтағы тіл білімінің даму бағыттары үшін де аса маңызды екендігі тілші-ғалымдар арасында күмән туғызбайды.

Тілдің ұлттық корпусы өзінің көлемділігімен, деректер қорының байлығымен және құрылымдық күрделілігімен ерекшеленеді. Ұлттық корпус құру үшін тілдің әртүрлі функционалды стильдері – көркем әдебиет, ғылыми мәтіндер, публицистикалық шығармалар, ресми-іскери құжаттар, ауызекі сөйлеу үлгілері қамтылуы шарт. Бұл тілдің көпқырлы табиғатын көрсетуге мүмкіндік береді. Сонымен қатар, корпусқа диалектілік материалдар, тарихи жазба ескерткіштер мен жаңа медиа мәтіндері енгізілген жағдайда оның ауқымы кеңейіп, ғылыми құндылығы арта түседі.

«Корпус лингвистикасы» термині ғылыми қолданысқа 1984 жылдан кейін енді. Дж.Аартс пен В.Мейхс «Corpus Linguistics in Recent Developments in the Use of Computer Corpora» атты еңбегін жариялағаннан соң, бұл ұғым қазіргі мағынасында қалыптасып, кеңінен тарала бастады. Сол уақыттан бері корпус лингвистикасы дербес ғылым саласы ретінде дамып, тілдің нақты қолданысын статистикалық, құрылымдық және семантикалық тұрғыда талдаудың әмбебап әдіснамалық базасына айналды.

Уақыт өте келе кез келген ұлттық корпусстың көлемі мен құрамы өзгеріп, жаңа мәтіндермен толықтырылып отырады. Дегенмен, мұндай өзгерістер корпус құрылымына нұқсан келтірмей, ғылыми негізде жүзеге асырылуы тиіс. Корпус құрудағы басты талаптардың бірі – репрезентативтілік, яғни тілдің барлық негізгі стильдері мен қолданыс салаларының тепе-теңдік сақтай отырып

камтылуы. Репрезентативті корпус тілдің байлығын шынайы көрсетіп, зерттеушілерге объективті дерек алуға мүмкіндік береді.

Компьютерлік технологияның дамуы әртүрлі мақсаттар үшін зерттеушілердің сұраныстарын қанағаттандыра алатын мәтіндердің әртүрлі типтерін құруға ықпал етті. Осылайша, қазіргі уақытта көп мақсатты, мамандандырылған, жазбаша, ауызша, аралас, бір тілді, көп тілді, параллель, әдеби, диалектілік, терминологиялық, ауызекі, фольклорлық, драмалық корпустар және т.б. бар. Жоғарыда аталған корпустар лингвистер әзірлеген, содан кейін бағдарламаланатын ережелер негізінде жүргізіледі. Мәтіндерді өңдеу технологиялары мен жүйелерін дамытудың қазіргі кезеңі статистикалық қағидат негізінде корпустар үшін деректерді жинауға және өңдеуге мүмкіндік береді: Интернет желісіндегі мәтіндік фрагменттерді арнайы іздеу бағдарламаларымен салыстыру, талдау және ең жақсы сәйкестіктерді таңдау арқылы.

Профессор Э. Сүлейменова: «Белгі (аннотация, код) – мәтіндердің және олардың бірліктеріне тән қасиеттер жайлы арнайы лингвистикалық ақпарат беретін корпустың негізгі сипаттамасы» деп тұжырым жасайды [251, б.44].

Қазақ тіл білімінде бірнеше бағытқа негізделген корпустар қалыптасқан:

- Сөйлеу корпусы – Назарбаев университетінің Ақылды жүйелер мен жасанды интеллект институты әзірлеген;

- «Тіл-Қазына» корпусы – Ш. Шаяхметов атындағы «Тіл-Қазына» ұлттық ғылыми-практикалық орталығы әзірлеген;

- Алматы қазақ тілі корпусы – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті филология факультеті әзірлеген;

- Қазақ тілінің ұлттық корпусы – Ахмет Байтұрсынұлы атындағы Тіл білімі институты әзірлеген.

Назарбаев университеті әзірлеген Қазақ тілі корпусы 2 – бұл өнеркәсіптік ауқымдағы бірінші ашық бастапқы коды бар қазақ тіліндегі сөйлеу корпусы. Бұл корпус бұрын енгізілген екі корпусты қамтиды: Қазақ тілінде сөйлеу корпусы және Қазақ мәтінді сөйлеуге түрлендіру. Сонымен қатар, телебағдарламалар, радио, сенат және подкасттар сияқты басқа жерлерден алынған қосымша деректерді қамтиды. 600 мың сөйлемдерден тұратын 1,2 мың сағатқа жуық жоғары сапалы транскрипцияланған деректерден тұрады.

Қазақ тілінің Алматы корпусы 40 млн сөзқолданыстан тұратын қазіргі қазақ тіліндегі жазба мәтіндерден тұрады, олар бірнеше ішкі корпустарға теңгерімді түрде бөлінген:

- көркем;

- ғылыми;

- көркем-публицистикалық.

Сонымен бірге морфологиялық, синтаксистік семантикалық белгіленімдерді қамтиды.

«Тіл-Қазына» корпусы «Қазақ тілінің ұлттық корпусының публицистикалық бес кіші корпусын әзірлеу» жобасы негізінде дайындалған.

Яғни 44 млн сөзқолданысты қамтитын Публицистикалық мәтіндер, Ауызекі сөйлеу, Ғылыми мәтіндер, Оқу, Бала тілі кіші корпустарынан тұрады.

Қазіргі таңда А. Байтұрсынұлы атындағы Тіл білімі институты жасап отырған Қазақ тілінің ұлттық корпусында бірнеше ішкорпустар бар. Атап айтқанда: Ауызша ішкорпус, Диалектілік ішкорпус, Мәдени-репрезентивті ішкорпус, Терминологиялық ішкорпус, Оқу ішкорпусы, Мақал-мәтел ішкорпусы, Тарихи ішкорпус, Паралель ішкорпус, Жазушылар ішкорпусы, Тарихи-поэтикалық ішкорпус, Жарнама ішкорпусы, Ахмет Байтұрсынұлы ішкорпусы, Фразеологизм ішкорпусы, Заманауи поэтикалық ішкорпус және Ономастикалық ішкорпус. Ономастикалық ішкорпус – онимдерді жинақтап, жүйелеп, цифрландырып көрсететін құрал.

Соның ішінде Ономастикалық ішкорпусындағы мифонимдер мен теонимдер белгіленімдерін жасау және енгізудің негізгі мақсаты – қазақ тілінің ұлттық корпустық базасын жасау; базаға мифтік және діни тілдік таңбаларды жинақтау; мағыналарын ашу, белгіленім қою, түсіндіру, мысал жинау.

Ішкорпус арқылы жер-су атауларының өзгерісін, мәтіндегі қолданысы мен кездесу жиілігін айқындауға болады. Сондай-ақ, тілдегі жалқы есімдер тіркеліп, олардың қоры қалыптасады. Онда оним түрлері лингвистикалық ақпаратпен қамтамасыз етіледі, ономастикалық мәтіндер жинағы барынша мол қамтылады. Ономастикалық ішкорпустың мақсаты – Қазақстан Республикасының облыстары бойынша топонимдерді, антропонимдерді және басқа да оним түрлерін жинақтау, географиялық, мәдени-семантикалық, сөзжасамдық белгіленіммен қамтамасыз ету және мәтіндер жинау. Қазіргі кезде Қазақ тілінің ұлттық корпусының «Ономастикалық ішкорпусына» 2 мыңға жуық оним түрлері, 12 000 000 сөзқолданыстан тұратын мәтіндер базасы жинақталды.

Қазақ тіліндегі ұлттық ономастикалық код жүйесін, яғни мифонимдер мен теонимдердің ішкорпусын автоматты лингвистикалық белгіленімдермен жасау өте маңызды іс.

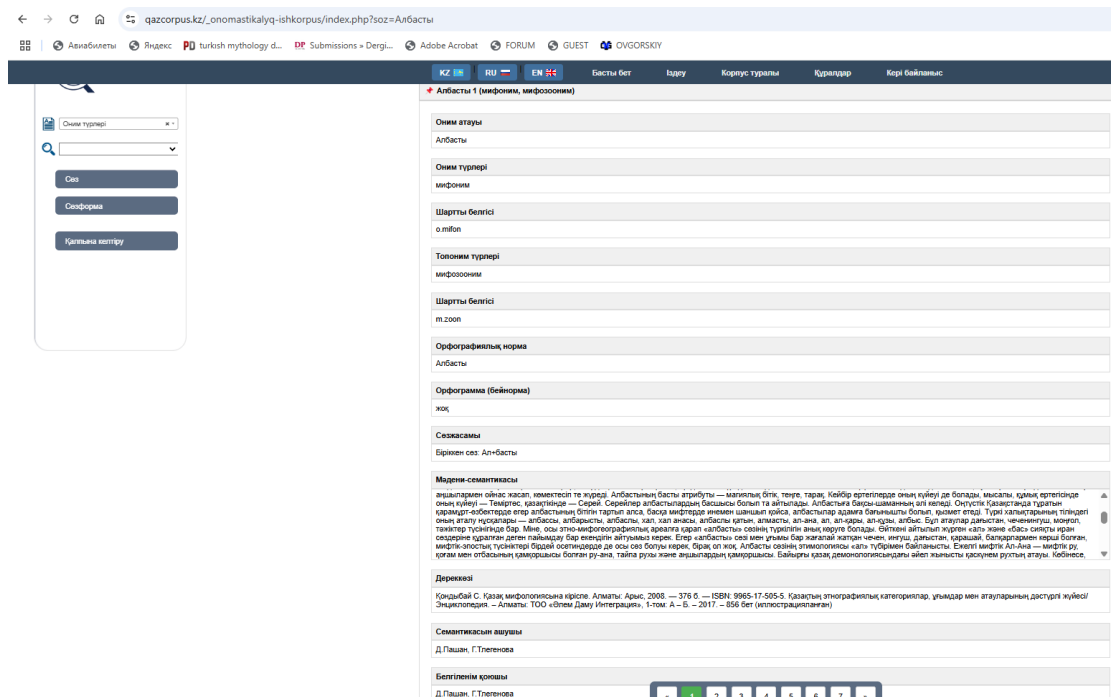
Ономастика өзінің сан ғасырлық дамуында маңызды ғылыми-теориялық, ғылыми-фактологиялық қорды, антропоцентрлік парадигмада болашақ зерттеуге арналған алғышарттарды жинақтады. Ономастиканың ғылыми-теориялық негізі кейінгі он жылдарда салмақты теориялық және ғылыми-методологиялық бастамы болатын лингвокогнитивті бағыттағы ғалымдардың зерттеулерімен толықты.

Мифонимдер – аңыз-әңгімелерде, мифтерде сақталған тылсым, қасиетті саналатын, адамдар оларды шынайы бар деп түсінетін атаулар. Осы атауларға белгіленім қою үшін сәйкес кодталған алгоритмдерді құру, ұлттық корпустарға енгізу ономастика, этнолингвистика, мифология, лексикология, лексикография, корпустық лингвистика және т.б. бағыттар үшін ғылыми маңызы бар жұмыс. Мифонимдерді корпус мәтіндері арқылы зерттеу ақпараттық технологиялардың тілдегі көрінісін көрсетіп қана қоймай, зерттеу объектімізге қатысты материалды тез әрі бірнеше тілде қатар сапалы іздеуге мүмкіндік береді.

Сөз етіп отырған мифонимдерді төмендегідей топқа бөлуге болады:

Кесте 1 – Мифонимдердің жіктелімі

МИФОНИМДЕР	
Мифотопоним	Сорқұдық, Арафат тауы, От дариясы, т.б.
Мифозооним	Айдаһар, Жезкиік, Самұрық, т.б.
Мифофитоним	Бәйтерек, Арша, Адыраспан т.б.
Мифокосмоним	Ай, Есекқырған, Темірқазық, Үркер т.б.
Мифодемоним	Албасты, Жалмауыз, Мыстан, Пері, Шайтан, Періште, т.б.



Сурет 3 – Албасты мифодемонимі

Албасты сөзі мифонимдерге оның ішінде мифоантропонимнің демонимдер қатарына яғни зұлым-күш иелеріне кіреді. Скриншот-суретте мифонимге қатысты белгіленім берілген. Ономастикалық ішкорпус базасында албасты сөзіне қатысты лингвистикалық ақпарат беретін 9 параметр қойылған.

Оним атауы – Албасты

Онимнің түрі – мифоним

Шартты белгісі – o.mifon

Мифонимнің түрі – мифозооним

Шартты белгісі – m.zoon

Орфографиялық нормасы – Албасты

Орфограмма (бейнорма) – жоқ

Сөзжасамы: Біріккен сөз: Ал+басты

Мәдени-семантикасы этномәдени-уәждік және ғылыми ақпараттан тұрады.

Этномәдени-уәждік ақпарат: байырғы қазақ демонологиясындағы әйел жынысты қаскүнем рухтың атауы. Көбінесе, әйел бейнелі болып келеді.

Албасты әсіресе, толғақ үстіндегі әйелдің маңайында жүреді. Сондай-ақ, бейсауат, жалғыз-жарым жүрген адамға үйір. Зираттардан және ораза ұстап, намаз тұтқан адамнан қорқады. «Албасты қабаққа қарап басады» деген қазақтың сөз орамы албастының иманы кеміс адамға үйірсек келетіндігін меңзейді. Қазақта «албасты басты» деген ұғым «тәубасынан жаңылды, иманынан айрылды» дегенді білдіреді. Албастыны «марту» деп те атайды. Қазақтардың дәстүрлі дүниетанымы бойынша, ол көбіне аузына әйел өкпесін тістеген түлкі, ұзын емшектері жерге тиген ешкі, басы үлкен мақұлық немесе қаншық ит бейнесінде әрекет етеді-мыс [127, б.153].

Дәстүрлі қазақы ортада кісікиік деп те аталатын албасты кісі пошымында кездеседі екен. Албасты негізінен иен дала мен таулы жерде және ормандарды мекендейді-мыс. Албасты бойы адам бойындай, қос аяқты, тік басып жүреді. Шөпті, етті талғамай жейді. Сонымен албасты атауы «мысы, күші, жыны басып, арқасы ұстайтын, арбап алатын қасиет»; «бір нәрсені үрейлендіріп, қорқытып өзіне бағындырып алған адам»; «сүйкімсіз, сұмпайы, жексұрын, оңбаған адам»; «зұлымдық, жауыздықтың көзі» сияқты мағыналарды білдіреді [127, б.154].

Ғылыми ақпарат: А.Е. Алекторовтың жазбаларында айтылғандай, ертеде қазақтар әйел босана алмай, толғағы ұзаққа созылып, көп қиналса, оны албасты басты деп есептеген. Сондықтан, әйел бойындағы мартуды қуу керек деп қошқарды әйел жатқан үйге кіргізіп, оны сойғаннан кейін, малдың төс жүнін үйітіп, түтінмен әйелді аластаған. Себебі, албасты түтіннен қорқып, қашады-мыс. Егер, онда да әйел толғағы жеңілдемесе, түрлі шөптен жасалған дәрілер ішкізіп оқытып, албастыны қуатын әрекеттер жасайды. Көпті көрген қарт аналардың айтуынша, әйел босанып болғаннан кейін де оны ұйықтатуға болмайды. Себебі, пәк нәрестеге, жаңа босанған анаға жын-шайтан үйір келеді. Егер әйел ұйықтап қалса, оны албасты басып, жын-қағып кетеді-мыс. «Албасты басқан» әйел өз шашын өзі жұлып, түсініксіз сөздер айтып, сандырақтайды. Мұндайда әйелдің сыртқа шығуына тыйым салады [252].

Қазақтардың дәстүрлі демонологиясы бойынша, албастының мартудан басқа толып жатқан түрлері болды. Ш. Уәлиханов ескі қазақ түсінігіндегі албастыны былайша суреттейді: «албасты – әйел босанғанда қастандық қылатын жын. Оларды кейде жезтырнақ деп те атайды. Албастылардың басшылары сөрел деп аталады: оның бойы 3 құлаш, кеудесі тар, аяқтары жіңішке, тұяғы жұқа болады. Сөрел орман адамы, кейбір әңгіме бойынша, ол жезтырнақтың ері (күйеуі); кейбір ертекертер бойынша, ол әртүрлі кейіпте болады. Сөрел мүлгіген қалың орманды мекендейді, түрі адам сияқты. Оның бойы ұзын ағашпен бірдей. Ол адамды қытықтап өлтіреді, орыстың орман адамы тәрізді» [77, б.185].

Дегенмен, жын мен пері халықтың мифтік түсінігінде әр басқа. Айталық, албасты, марту, әбілет тәрізділер халық тілінде зияндас немесе жын-жыбыр деп аталады. Зияндастар немесе жын-жыбырлар көбіне бұзылған үйдің орындарында, қираған көпірдің астында, жұртта қалған ескі қора-қопсыларда жалғыз-жарым болып жүреді. Олар қауымдасып, қоғамдасып жүрмейді.

Жын, албасты, шайтан мен басқа да мифологиялық мақұлықтардың пайда болуы туралы мынадай мысал келтіруге болады: Адам ата мен Хауа ананың арасында адам кімнен жаратылды деген талас туады. Хауа ана «менен» десе, Адам ата «менен» дейді. Екеуі ұрықтарын бөлек-бөлек жинайды. Адам ата ұрығын құмыраға сақтайды, Хауа ана мақтаға орап қояды. Кейін қараса, құмыра ішінде адам пайда болған екен, мақтаның ішінде де бірдеңе жыбырлайды. Бірақ ол адам емес, дию, жын, пері болып шығады [80, б.176].

Сонымен қатар албасты сөзіне қатысты мынадай фразеологизмдер бар: Албасты басқандай, Албасты басқыр, Албасты басты т.б. Албасты мифодемонимінің синонимдік қатарын көрсетуге болады. Албасты сөзінің синонимдік қатарын жын, құбыжық, қырсық, пәле, марту, үббе, құж сияқты демонимдер «албасты басты – қырсық шалды – пәле болды» деп бірін-бірі алмастыра әрі жарыса қолданысқа ие.

Сорқұдық 1 (мифоним, мифотопоним)

Оним атауы	Сорқұдық
Оним түрлері	мифоним
Шартты белгісі	m.mifon
Топоним түрлері	мифотопоним
Шартты белгісі	m.mifon
Сөзжасамы	Біріккен сөз: Сор+құдық
Мәдени-семантикасы	Мифологиялық мекен. «Ер Төстік» ертегісіндегі Ерназардың Сорқұдықтың басына қонуы – жаман ырым. Өйткені, Сорқұдық – сорға бастаған мекен. Жаман ырымға бастаған Ерназар ертегі Төстік басын шығарғанға ұқсас. Сорқұдықтың басына Сорға баса қонады атаң. Жалаңашқа қалыңды. Жаман қорық берді атаң. ...дейті. Көпестің орнын жаман ырымға бастаған атасының ісіне қарапайым байқалады. Көпестің Құба інгенмен, беліне байлаған ормалымен ортесінде де ырымға бой ұрған сеніңнің нышаны бар («Ер Төстік» ертегісі).
Дереккөзі	Қарымбаев Дәурен. Қазақ фольклорындағы жатты ескерудің құрамы мен этнолингвистикалық сипаты. 2004
Семантикасын ашушы	Тлегенова Г.
Белгіленім қонысы	Тлегенова Г.

Сурет 4 – Сорқұдық мифотопонимі

Скриншот-суретте мифонимге қатысты белгіленім берілген. Ономастикалық ішкорпус базасында Сорқұдық сөзіне қатысты лингвистикалық ақпарат беретін 9 параметр қойылған.

Оним атауы – Сорқұдық

Онимнің түрі – мифоним

Шартты белгісі – o.mifon

Мифонимнің түрі – мифоним

Шартты белгісі – m.mifon

Орфографиялық нормасы – Сорқұдық

Орфограмма (бейнорма) – жоқ

Сөзжасамы: Біріккен сөз: Сор+құдық

Мәдени-семантикасы этномәдени-уәждік ақпараттан тұрады.

Этномәдени-уәждік ақпарат: мифологиялық мекен. «Ер Төстік» ертегісіндегі Ерназардың Сорқұдықтың басына қонуы – жаман ырым. Өйткені,

Сорқудық – сорға бастаған мекен. Жаман ырымға бастаған Ерназар әрекеті Төстік басын шырғалаңға ұшыратады.

Сорқудықтың басына
Сорға бола қонды атам,
Жалмауызға жалғызын

Жанынан қорқып берді атам, – дейтін Кенжекей сөзінен жаман ырымға бастаған атасының ісіне наразылық байқалады. Кенжекейдің Құба інгенмен, беліне байлаған орамалымен серттесуінде де ырымға бой ұрған сенімнің нышаны бар [105, б.155].

The screenshot shows a web browser window with the URL 'qazcorpuz.kz/onomastika/yq-ishcorpuz/index.php?soz=Aйдаһар'. The page is titled 'Айдаһар' and contains a form with the following fields:

- Оним атауы:** Айдаһар
- Оним түрі:** мифоним
- Шартты белгісі:** m.aidhar
- Топоним түрі:** мифоним
- Шартты белгісі:** m.aidhar
- Орфографиялық норма:** Айдаһар
- Орфограмма (бейнорма):** Айдаһар
- Сөзжасамы:** Түбір сөз: Айдаһар
- Мәдени-семантикасы:** Құстар қорғасын мифологиясына кіреді. Оның сөздік түрлері сөзінше де бар. Айдаһар атауы көбінесе қорғасын сөзінен өзінен қорғасын ретінде қарастырылған. Бұл айдаһар мифологиясының ең алғашқы кезеңі. Оның атауы мифологиядағы ең алғашқы кезеңі. Оның атауы мифологиядағы ең алғашқы кезеңі. Оның атауы мифологиядағы ең алғашқы кезеңі.
- Дереккөзі:** 1. Қызылбаев С. Құстар мифологиясы. Алматы: Арыс, 2005. – 376 б. – ISBN 9965-17-005-5. 2. Қызылбаев С. Құстар мифологиясы. Алматы: Арыс, 2005. – 376 б. – ISBN 9965-17-005-5. 3. Қызылбаев С. Құстар мифологиясы. Алматы: Арыс, 2005. – 376 б. – ISBN 9965-17-005-5.
- Семантикалық норма:** Д.Павлов, Г.Павлова
- Визуальное право:** Д.Павлов, Г.Павлова

Сурет 5 – Айдаһар мифозоонимі

Мифонимдердің тағы бір тобы – мифозоонимдер. Бұл топтағы атаулар қатарына айдаһар, жезкиік, самұрық, т.б. кіреді. Айдаһар мифозоонимінің аждаһа, айдағар варианттарын қосуға болады. Айдаһар мифозоонимімен мынадай тұрақты тіркестер бар: Айдаһардай арбады, Аждаһадай ирендеді, Ұйқыға кеткен айдаһардай қозғалмады.

Скриншот-суретте мифонимге қатысты белгіленім берілген. Ономастикалық ішкорпус базасында албасты сөзіне қатысты лингвистикалық ақпарат беретін 9 параметр қойылған.

Оним атауы – Айдаһар
Онимнің түрі – мифоним
Шартты белгісі – o.mifon
Мифонимнің түрі – мифозооним
Шартты белгісі – m.zoon
Орфографиялық нормасы – Айдаһар
Орфограмма (бейнорма) – Айдахар
Сөзжасамы: Түбір сөз: Айдаһар
Мәдени-семантикасы этномәдени-уәждік және ғылыми ақпараттан тұрады.

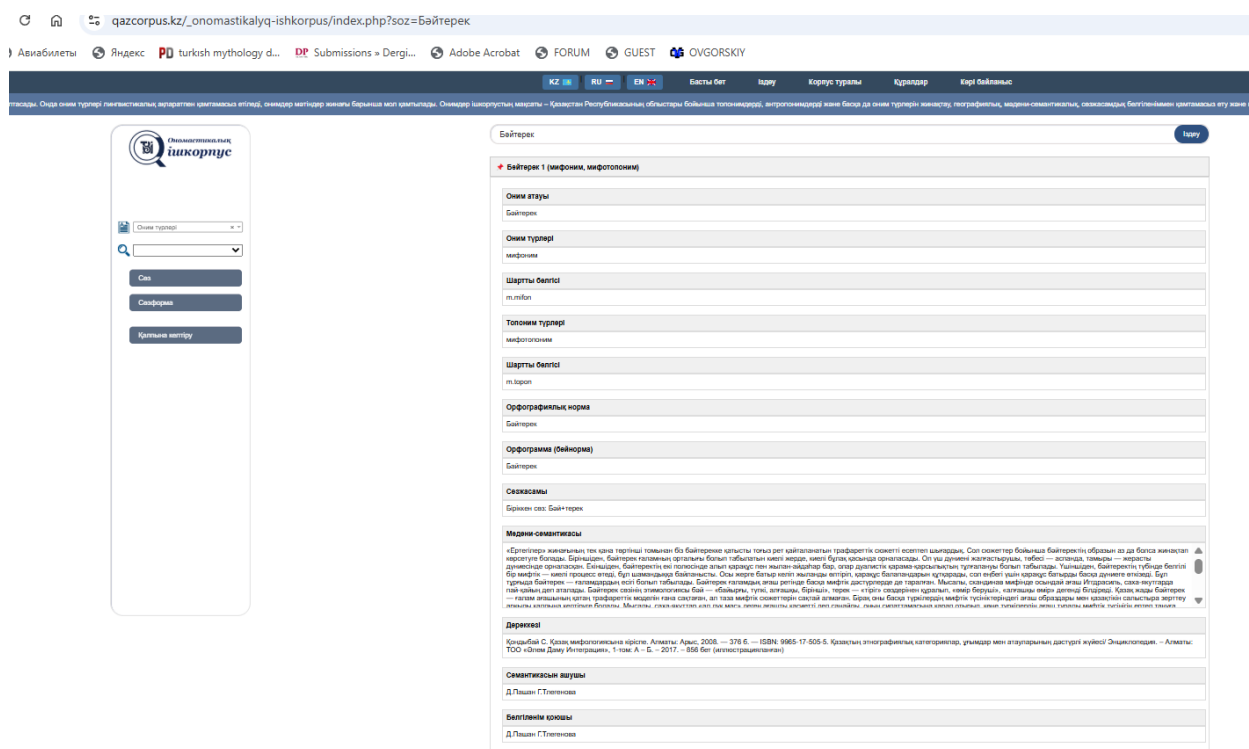
Этномәдени-уәждік ақпарат: ескілікті наным-сеніммен байланысты ертегі аңыздарда ұшырасатын үш басты, алып жылан тәрізді адамға қаскөй күш. Айдаһар – әлем халықтарының фольклорында жиі кездесетін кейіпкер. Айдаһар қазақ ертегілерінде қауымнан ауыр салықалып тұратын дүлей күш жалмауыз ретінде бейнеледі. Ол «борандатып, дауылдатып» келеді, алдын ала адамдардың дайындап қойған малын, кісісін тірідей жұтады. Әсіресе, қыздарды жалмайды, тіпті патшаның қызын жұтам деп, жұрттың үрейін ұшырады. Онымен шайқасуға бел буған батыр-аңшыны Айдаһар жұтқан кезде, ол қырық құлаш семсерін сертке ұстап ішіне кіріп, қақ жарады да, жұртты азат етеді, Айдаһарды өлтіргенінің белгісі ретінде жонынан таспа тіліп алады. Бұдан қазақтағы Айдаһардың стадиялық даму сатысына сай өзіндік ерекшелікке ие екенін байқаймыз.

Қытай, Мысыр, Үндістандықтар тәрізді диқан халықтар Айдаһарды аузынан от шашқан, қанаты, төрт сирағы бар, жаңбыр жауғызып, кейде құрғақшылық жасап, елге апат төндіретін, найзағай ойнататын бейне. Қазақ ертегілерінде Айдаһар «алып жылан» түрінде кей ертеkte, халықаралық сюжеттерде кездесетіндей, сумен қатысты бейнеленеді. Мысалы, әйел бейнесінде құбылып жүріп, жігітке тұрмысқа шығады, шөлге шыдамсыз, түнде тұрып ап, үйдің шаңырағынан мойнын созып, өзеннен су ішкендігі айтылады («Айдаһар»). Кейде ысқырып, аспаннан жаңбыр жауғызады («Айдаһар қатын»). Шөлден қаталап, күн бұзылып, жаңбыр жауып кетеді («Арғымерген»).

Әлбетте, бұл сарындар диқаншы, отырықшы халықтарда кездеседі. Айдаһарды жауын-шашын, су иесі деген ұғым қазақ этномәдениетіне сыртқы отырықшы жұрттардан ауысып орнықты. Көптеген халықта Айдаһарды ұшатын қанаты бар, аузынан от шашатын, сирағы бар мақұлық кейпінде елестетеді. Кейде ертеке айтушылар жылан, Айдаһар деген атауларды қатар қолдана береді. Айдаһар төменгі өлілер әлемінің күзетшісі, жанды о дүниеге жеткізуші рух-ие. Ежелгі заманда осы тәрізді неше алуан құбыжықтарға малды, тіпті тірі адамды да құрбандыққа шалатын қатігез салттың талай түрі болғандығы көне мәдениет тарихынан белгілі.

Ғылыми ақпарат:

Кейбір қазақ ертегілері мен хикаяларында әйел кейде Айдаһардың етіне жерік болады және ол тотемдік сенімнің қалдығы, ал Айдаһардың адамды жұтуы кәмелеттік сынақ салтының ізі екендігі фольклортану ғылымында анықталып отыр. Қазақтардың төл түсінігінде Айдаһар жыланның алып түрі ғана.



Сурет 6 – Бәйтерек мифофитонимі

Мифонимдердің мифофитонимдер қатарын бәйтерек, дарақ, жекен, т.б. сияқты атаулар түзеді.

Скриншот-суретте мифонимге қатысты белгіленім берілген. Ономастикалық ішкорпус базасында бәйтерек сөзіне қатысты лингвистикалық ақпарат беретін 9 параметр қойылған.

Оним атауы – Бәйтерек

Онимнің түрі – мифоним

Шартты белгісі – o.mifon

Мифонимнің түрі – мифофитоним

Шартты белгісі – m.fiton

Орфографиялық нормасы – Бәйтерек

Орфограмма (бейнорма) – Байтерек

Сөзжасамы: Түбір сөз: Бәй+терек

Мәдени-семантикасы этномәдени-уәждік және тілдік ақпараттан тұрады.

Этномәдени-уәждік ақпарат: ежелгі мифтік таным бойынша тылсым қасиетке ие алып ағаш. Бәйтерек байырғы дәстүрлі ортаның мифтік түсінігінде жердің дәл кіндігінде өсетін, тамыры жер асты, діңі жер үсті, ұшар басы рухтар мекені болып табылатын көк тіреген мұндай ағаш үлгісі дәстүрлі қауымда мықан ағашы, әулие ағаш, сетер тал делініп, пішіні мен мәніне қарай әртүрлі аталған. Көнеден келе жатқан қазақ мифологиясында бәйтерек – күллі ғалам бейнесі, ол жерастынан өрлеп, жер үстін көктей өтіп, аспанға тіреледі. Байырғы ортаның мифтік санасы көрінетін ауыз әдебиеті нұсқаларында қаһарман әртүрлі себептермен жерастына түседі. Төменгі әлем қараңғы, зұлым күштердің мекені,

өлілер патшалығы. Осы әлемге тап болған қаһарман көкке тірелген бәйтерекке келеді.

Бәйтеректің түбінде айдаһар, төбесінде Самұрық құстың ұясы, ұяда жұмыртқа немесе жана ғана жұмыртқадан шыққан шақа балапандар. Мифтік қаһарман айдаһарды өлтіріп, балапандарды ажалдан құтқарады. Самұрық құс қаһарманға ризалығын білдіріп, бәйтеректі бойлай ұшып, оны төменгі қабаттан ортаңғы қабатқа алып шығады. Әлемнің төменгі қабатына түскен мифтік қаһарманға жарық дүниеге шығатын жол тек бәйтерек арқылы жүзеге асады. Мифологиядағы бәйтеректің осыншама ізгілікті қызметі ел танымына ерекше ықпал етіп, керемет ағаш деген ұғым қалыптастырған да, «бәйтерек» сөзі қосымша астарлы мағынаға ие болған. Бәйтерек атауына байланысты тілімізде қолданылатын сөз орамдарынан оның бірнеше мәнде: кәдімгі зәулім ағаш; екіншісі, әлем ағашы; үшіншісі – мықты, зор, күшті мағынасында; төртіншісі, тірек, сүйеніш, қорған, пана мәнінде ұғынылатынын байқаймыз.

Тілдік ақпарат:

Бәйтерек ежелгі түркі сөзі, бәй «үлкен» деген сөз, «бай» сөзінің дыбыстық өзгеріске түскен түрі (бәйбіше, бәйшешек), «үлкен», «алғашқы» дегенді, ал терек (парсы тілінде – дарак) «ағаш» деген мағынаны білдіреді. Демек бәйтерек екі сөздің бірігуінен жасалып, «зәулім ағаш» деген ұғымды танытады [127, б.452].

4.2 Діни онимдердің қазақ тілінің ұлттық корпусына енгізу тәсілі

Діни онимдер – құдай, әулие, пайғамбар, пір атаулары. Осы атауларға белгіленім қою үшін сәйкес кодталған алгоритмдерді құру, қазақ ұлттық корпусына енгізу ономастика, этнолингвистика, мифология, лексикология, лексикография, корпустық лингвистика және т.б. бағыттар үшін ғылыми маңызы бар жұмыс.

Қазақ тілінің ұлттық корпусына теонимдерді енгізу – діни-рухани атаулардың тарихи, мәдени және тілдік ерекшеліктерін сақтап, оларды жүйелі ғылыми айналымға қосу үдерісі болып табылады. Бұл бағыттағы жұмыс ең алдымен діни онимдердің толық тізімін жасауға, олардың жазылым және айтылым нұсқаларын жинақтауға негізделеді. Діни онимдерді корпусқа енгізуде үш деңгейлі тәсіл қолдануға болады:

Лексикалық деңгей: Діни онимдердің барлық жазба нұсқалары, көне қолжазбалардағы және қазіргі әдеби тілдегі формалары, варианттары тіркеледі. Бұл жерде тарихи орфографиялық айырмашылықтар (мысалы: «Алла», «Аллаһ», «Алла тағала») ескеріледі.

Семантикалық деңгей: Әрбір діни онимнің діни-символдық мағынасы, оның ұлттық-мәдени кодтағы қызметі түсіндірме сөздік үлгісінде беріледі. Мәселен, «Көк Тәңірі» – түркі дәуірінен келе жатқан жоғарғы құдірет иесін білдіретін атау екендігі анық көрсетіледі.

Контекстуалдық деңгей: Діни онимдердің қолданылуы көркем әдебиетте, тарихи дереккөздерде, фольклорда, діни жырларда және мақал-мәтелдерде

мысалдар арқылы беріледі. Бұл әдіс діни онимдердің нақты қолданыс өрісін айқындауға мүмкіндік береді.

Кесте 2 – Діни онимдердің жіктелімі

Жаратушы	Алла, Тәңірі, Құдай, т.б.
Пайғамбарлар	Мұхаммед, Мұса, Иса, т.б.
Пір атаулары	Диқан баба, Жер-Су, Мырқымбай, Қайрақан, Бибіпатма, т.б.
Әулие-әнбиелер	Бекет ата, Темір баба, т.б.

Теонимика бірқатар зерттеушілер атап өткендей, синонимиканың өзіндік ерекшелігімен сипатталады – теонимдер саласында бұл ұғыммен байланысқа сүйенбейтін, бірақ объектілердің сәйкестігіне негізделген синонимия. А.В. Суперанскаяның ойынша – полионимия немесе көп есімділік [253].

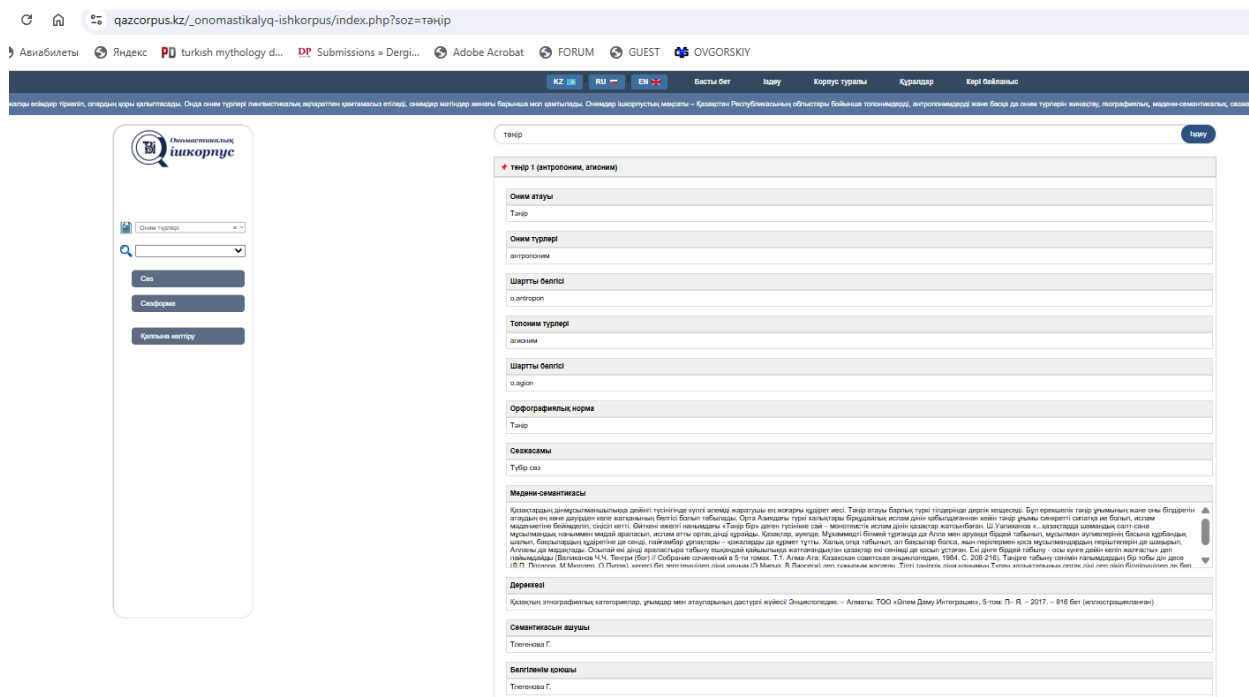
Құдайдың атаулары мынандай болып аталады: Господь, Творец, Создатель, Вседержитель, Всевышний және т.б. теонимдер корпусын ұлғайту бірқатар әдістердің көмегімен, соның ішінде метафоралық трансферт принципі арқылы жүзеге асырылады. Номинацияның негізінде Құдайдың қасиеттері: Безгрешный, Бессмертный немесе Всемиловитый, Вседержитель Христиан теонимдерінің өзі (Иисус Христос, Саваоф, Мария) және мифоапеллативтер (Царь, Владыка, Защитница, Заступница) ретінде айтылады. Теонимикалық бірліктер мифосимволға немесе мифологемаға айналуы мүмкін, бұл олардың мәдени маңыздылығын көрсетеді.

Қазақ халқының діни түсініктері фразеологизмдерде, мақал-мәтелдерде, канатты сөздерде, фольклорлық мәтіндерде (жырлар, қисса) көрініс табады.

Мысалы, қазақ ұғымы мен болмысында көк сөзінің мағынасы терең. Ол Тәңірдің тұрағы ретінде ұғындырылады. Сондықтан да қазақтар аспанға қарай қолын көтеріп жалбарынады: Тәңір жарылқасын; Тәңір тілеуінді берсін; көк соққыр; көк бойлады; көкке жетті; көкке көтерді; көк күмбез; көк соққан, т.б. [111, б.344].

Жалпы алғанда, түркі тілдерінде сөйлейтін халықтардың бас иетін тәңірісі – «аспан», «көк тәңірі». «Тәңір» сөзі «Құдай, Алла, Жаратушы» деген мағынаны білдіреді. «Тәңірдің жаралуы туралы мифте» Тәңірдің мұхиттан жаратылуы былай деп суреттелінген: «Баяғыда көк те, жер де болмаған тек бір ғана шетсіз-шексіз мұхит болған. Күндердің бір күнінде мұхиттың ортасында ақ жарық көрініп одан нұр шашқан алтын жұмыртқа шыққан, оның ішінде күллі әлемнің болашақ түп атасы Тәңір жаралған [103, б.246].

«Тәңір» туралы фразеологиялық бірліктерде Тәңірден тап; Тәңір атқыр; Тәңірге не жаздым; Тәңір жарылқасын; Тәңір ісі; Тәңір жазса; Тәңір жарылқап сияқты табыну мазмұндас тіркестер де кездеседі.



Сурет 7 – Тәңір теонимінің қазақ тілі ұлттық корпусындағы көрінісі

Скриншот-суретте теонимге қатысты белгіленім берілген. Ономастикалық ішкорпус базасында тәңірі сөзіне қатысты лингвистикалық ақпарат беретін 9 параметр қойылған.

Оним атауы – Тәңірі

Онимнің түрі – теоним

Шартты белгісі – o.theon

Орфографиялық нормасы – Тәңір

Сөзжасамы: Түбір сөз: Тәңірі

Мәдени-семантикасы: «Күлтегін» мәтінінде Теңрі, «Көне түркі сөздігінде» [254, 6.544], «Диуанда» Тәңрі түрінде берілген [70, 6.595].

Тәңірі – «көне түркілердің құдайы» және «аспан» деген мағынада қолданылған [70, 6.567].

Хан Тәңірі.

Бір кездері Хан тәңірі тауы ежелгі түркілердің өмір сүру орталығы болған. Бұл таулардың ерекшелігі жоғарғы құдай Ұмай және төменгі Әлемнің Иесі Эрликпентің мекен еткен жері болып саналды. Шыңның атауының екінші сыңары Тәңірі ежелгі шумер тілінде дингер – «құдай», «аспан», хұн тілінде «аспан» мәніндегі сөз екені айтылса, көне түркі тілінде тәңгі «аспан», «құдай», «әмірші», «билеуші» деген мағыналарға ие. Бір сөзбен айтқанда, «рухтар әміршісі, құдайлар патшасы, аспан әміршісі» деген мағынаны білдіреді.

Ақиық ақын М.Мақатаев:

Шаншылып әнеу тұрған *Хан Тәңірі* –

Шапшыған Тянь-Шаньның емшегіндей, – деп таудың шаншылып тұрғанын сипаттайды.

Бұларда оним түрі – топоним, шартты белгісі – o.topon, онимнің ішінде агионим деп берілген. Ал шартты белгісі – t.agion. Сонымен бірге агионимнің сөзжасамы, геоақпараты, қай облысқа тиесілі екендігі көрсетілген. Мәдени-семантикалық мағынасы да ашып көрсетілген.

164

Сурет 8 – Жылаған ата агиотопонимінің қазақ тілі ұлттық корпусындағы көрінісі

Скриншот-суретте теонимге қатысты белгіленім берілген. Ономастикалық ішкорпус базасында Жылаған ата әулие сөзіне қатысты лингвистикалық ақпарат беретін 9 параметр қойылған.

Оним атауы – Жылаған ата әулие

Онимнің түрі – топоним

Шартты белгісі – o.topon

Топонимнің түрі – агиотопоним

Шартты белгісі – t.agion

Орфографиялық нормасы – Жылаған ата әулие

Сөзжасамы: Тіркескен сөз: Жылаған ата әулие

Діни онимдер белгіленімін корпусқа енгізу кезінде аталған және тағы да басқа мифонимдер мен діни онимдердің синонимдер қатарын алгоритммен кодтап беру көзделген. Мәселен, Алла сөзінің синонимдік қатарын Жаратушы, Жаратқан, Тәңір, Құдай, Жаппар ие, Раббы, Тағала сөздері түзеді. Алланың 99 көркем есімі де белгіленім ретінде қосылып, әр есімі жан-жақты қолданыс аясы мен мағынасына қарай талданып ашылады. Сонда ғана діни онимдердің жаңадан жинақталған мәтіндері негізінде мәдени-семантикалық мағынасы жан-жақты әрі толық ашылады.

The analysis of mythonyms and theonyms in onomastic subcorpora found interesting patterns. For example, in English, we have a high number of references to theonyms in literary writings, which could imply a profound cultural saturation of religious conceptions in the language's literature. In the context of the German language, mythonyms receive special emphasis in scientific publications, presumably due to academic tradition and the inclusion of mythical elements in research. The cultural traits of each language provide insight into the causes of the discovered patterns. For example, the Czech language makes extensive use of theonyms in phraseological units that may be identified with the country's distinct cultural and historical fabric [255, 6.393].

Зерттеу материалдары ретінде лексикографиялық, диалектілік, тарихи дереккөздер, прецедентті мәтіндер мен бір кездері халықтың әлем бейнесінде қалыптасқан атаулар алынып отыр. Негізгі міндеті ретінде: құрамында мәдени-танымдық ақпараты бар діни онимдік бірліктерді жинақтау, олардың мәдени семантикаларын ашу; энциклопедиялық сипаттағы репрезентативті лингвомәдени ақпарат беру; діни онимдік бірліктер көп қолданылатын мәдени-танымдық мазмұндағы мәтіндер базасын жасау көзделіп отыр.

4.3 Онимдерді корпусқа енгізу әдістемесі және практикалық маңызы

Әр тілдің ұлттық корпусы белгілі дәрежеде Ұлттық тілді толық түрде бейнелейді. Ұлттық корпустар әр тілдің тілдік заңдылықтарын, оның ішінде тұрақты лексика-грамматикалық жүйесін толық қамтыған миллиондаған сөзқолданыстан тұратын электронды пішіндегі көлемді мәтіндер жинағынан

тұрады. Ол тілші-ғалымдарға, мектеп оқушыларына, студенттерге, мектеп және жоғары оқу орындарының оқытушыларына, басқа да сала мамандарына түрлі зерттеулер жүргізуге, танымы мол ақпарат алуға қажетті мүмкіндік береді.

«Корпус» термині әдетте шектелген белгіленген өлшемдегі мәтіндер жинағын білдіреді. Корпуста цифрландырылған мәтіндерді жинаудың мөлшері, әдетте виртуалдық кітапханалар көлемінен айтарлықтай асып түседі, миллионға, кейде миллиард сөзқолданысқа дейін жететін ұлттық корпустар бар. Мысалы Оксфорд корпусы қазіргі таңда 2 миллиард сөз қолданысқа бейімделген.

Қазіргі таңда ұлттық деп белгілі бір елдің тілін тұтас сипаттайтын ең үлкен көрнекті корпустар аталып жүр (мысалы, америкалық, австралиялық ағылшын тілінен бөлек британ ұлттық варианты үшін жасалған Британ ұлттық корпусы – British National Corpus, BNC<http://www.natcorp.ox.ac.uk/>).

Сонымен қатар мифотанымға байланысты тілдік материалдарды ұлттық корпусқа енгізу мәселесі бойынша А. Жұбанов, А. Жаңабекова, А.Фазылжанова, т.б. еңбектері зерттеу дереккөздері ретінде пайдаланылды.

А. Байтұрсынұлы атындағы Тіл білімі институты Қазақ тілінің ұлттық корпусын құрастыру мәселесі бойынша 2009 жылдан бастап зерттеу жүргізіп келеді. Қазақ тілінің 5 стилі бойынша (көркем әдебиет, публицистикалық, іскери, ғылыми) интернет желілерінен, электронды кітапханалардан, баспалардан т.б. дереккөздерден мәтіндер жинақталып, оларға 23 параметрден тұратын метабелгіленім: мәтіннің авторы, автордың жасы, мәтін тақырыбы, жазылған стилі, жанры, мәтін типі, дереккөзі т.б. енгізіліп, түрлі белгіленімдер: морфологиялық, лексикалық, мәдени-семантикалық қойылды. Қазіргі уақытта «Қазақ тілінің ұлттық корпусы» мәтіндік базасының көлемі – 80 миллион сөз қолданыстан тұрады <https://qazcorpus.kz/>.

Лингвистикалық корпус, яғни мәтіндер корпусы – бірізденген, бірыңғайланған, шартты белгілері қойылған тілдік деректер болып саналады. Корпусқа мәтіндер арнайы бағдарламалар арқылы стилі анықталып, тиісті мәліметтер енгізіледі. Корпусқа енгізілген мәтіндердегі әрбір тілдік бірлікке, ол не жеке сөз не қосымша болсын, лингвистикалық ақпарат беріледі. Тілде мұндай лингвистикалық ақпарат беруді аннотациялау деп атайды.

Мәтіндер бірліктеріне берілген лингвистикалық ақпараттардың мол болуы осы белгіленімдердің әртүрлілігіне байланысты. Белгіленімдер тілдегі жекелеген деңгейлерге тән тілдік мәліметтерді қамтиды. Қазіргі Қазақ тілінің ұлттық корпусында морфологиялық, синтаксистік, мәдени-семантикалық белгіленімдер бар. Бұл белгіленімдер сөзді түбір мен қосымшаға ажыратуда, сөйлем талдауда аса қажет. Ал мәдени-семантикалық, лексика-семантикалық белгіленімдер қою, жетілдіру жұмысы – негізгі өзекті мәселе болып отыр.

Арнайы құрылған белгімен жасақталған көрнектілік, шамаластық және репрезентативтілік – барлығы бірге ұлттық тіл корпусының негізгі қасиеттерін құрайды. Ұлттық корпус – қандай да бір елдің тілінде бар барлық жазбаша және ауызша дискурстарды (жарнамадан бастап көркем әдебиет мәтініне дейін) толық, теңбе-тең және шамалас көрсететін, тілдің нақты қолданылуы мен

өзгеруі жайлы мәліметтердің (оның ішінде статистикалық) түбегейлі жаңа дереккөзі болып қызмет ететін көлемі жағынан ең үлкен корпус [251, б.43].

Профессор Асқар Жұбанов «сөздіктер мен грамматикалар құрастыруда негіз болатын дәстүрлік мәселе – тілдік материалдардың репрезентативтілігі мен теңгерімдігі. Корпустық лингвистиканың жетістіктерін өзіне сақтаған аса дамыған корпус түрі – Ұлттық корпус. Аталған корпус Ұлттық тілді белгілі дәрежеде толық түрде бейнелейді. Ұлттық корпустың репрезентативтілігі (тұлғалылығы) – сол тілдің жазба және сөйлеу түріндегі мәтіндерінің барлық типтерінің қамтылуы. Ұлттық корпустың айтарлықтай дәрежеде көлемді (ондаған, жүздеген миллион сөзқолданыс) болуы репрезентативтілікке жетудің қажетті шарты болып саналады» деп түсіндіреді [256, б.23].

Ұлттық корпус белгілі бір тілді өзінің өмір сүруінің белгілі бір кезеңінде немесе кезеңдерінде барлық жанрларда, стильдерде, аумақтық және әлеуметтік варианттар және т.б. жағынан көрсетеді. Мысалы, NCRP, <http://ruscorpora.ru> сайтында қолжетімді, BNC шектеулі түрде [http:// www.natcorp.ox.ac.uk/](http://www.natcorp.ox.ac.uk/) сайтында немесе [http://sara.natcorp .ox. ac.uk](http://sara.natcorp.ox.ac.uk)).

Корпус – бұл тек «тілді зерттеудің күшті қаруы ғана емес, сондай-ақ жаңа идеология», ол тілдің нақты қолданылуын зерттеуге, корпустық тілдік жоспарлауды жүзеге асыруға ғана емес, сонымен бірге қазақ әдеби тілін нығайтуға көмектеседі.

Бұл тарауда онимдердің антропонимдер, топонимдер, теонимдер, этнонимдер т.б. тілдік табиғаты, олардың ұлттық корпус құрамындағы рөлі қарастырылады. Онимдердің корпусқа енгізілуі тек тілдік бірлікті тіркеу емес, сонымен бірге тарихи-мәдени ақпаратты жүйелеу болып табылады. Теориялық тұрғыдан корпус лингвистикасы мен ономастика ғылымының тоғысуы қазақ тілінің ұлттық ерекшеліктерін сақтап, ғылыми айналымға қосуға мүмкіндік береді.

Мұнда онимдердің ұлттық корпус ішіндегі қамтылуы, олардың мәтіндердегі қолданыс жиілігі мен стильдік ерекшеліктері талданады. Мысалы, антропонимдер көбіне көркем әдебиетте жиі кездессе, топонимдер тарихи құжаттар мен публицистикада басым болады. Діни онимдер мен мифонимдер діни мәтіндерде, фольклорда жиі қолданылады. Бұл тараушада онимдердің тілдік және мәдени кодтарды танытудағы функциялары айқындалады.

Бұл бөлімде онимдерді ұлттық корпусқа енгізудің негізгі тәсілдері (лексикографиялық сипаттау, семантикалық тегтеу, контекстік тіркеу, статистикалық талдау) көрсетіледі. Сонымен қатар, корпус арқылы онимдердің жиілік сөздігін жасау, тарихи кезеңдердегі қолданысын салыстыру, ұлттық дүниетанымдағы орны мен символдық қызметін айқындау мүмкіндіктері қарастырылады. Практикалық тұрғыда бұл тәсілдер ономастикалық зерттеулерге, білім беру ісіне және тіл саясатына үлес қосады.

Қазақ тілінің ұлттық корпусына онимдерді енгізу – күрделі әрі көпқырлы ғылыми-тәжірибелік үдеріс. Онимдер – тілдік бірлік қана емес, халықтың тарихи жадын, мәдени құндылықтарын, этникалық болмысын бейнелейтін

ерекше атаулар. Сондықтан оларды корпусқа енгізу барысында арнайы әдістемелік негіздер сақталуы қажет.

Бірінші кезекте, онимдердің толық тізімін жасау маңызды. Бұл тізімге антропонимдер (кісі аттары), топонимдер (жер-су атаулары), теонимдер (құдай, рух, киелі күш атаулары), этнонимдер (тайпа, ру, халық атаулары), агионимдер (әулиелер есімдері) сияқты барлық атау түрлері енгізілуі тиіс. Әрбір оним өзінің тарихи деректердегі, көркем әдебиеттегі және ауызекі қолданыстағы нұсқаларымен бірге тіркелуі керек.

Екінші бағыт – онимдерді корпусқа семантикалық тегтеу арқылы енгізу. Бұл тәсіл атауларды мағынасына қарай топтастырып, іздеушіге нақты категория бойынша деректерді жылдам табуға мүмкіндік береді. Мысалы, «топоним» тегімен белгіленген атаулардан Қазақстан географиясына қатысты барлық жер-су аттарын көруге болады.

Үшінші қадам – оним тек жеке сөз ретінде емес, мәтін ішіндегі қолданысымен бірге берілуі тиіс. Бұл зерттеушіге оның сөйлемдегі функциясын, стильдік рөлін, эмоционалдық-экспрессивтік бояуын анықтауға жағдай жасайды.

4.4 Онимдердің халықтың танымдық санасындағы бейнесі

Онимдердің халықтың танымдық санасындағы бейнесі мен мәдени маңызын анықтау үшін сауалнама жүргізілді. Сауалнама қатысушылары: оқушы, студент, магистрант, докторант, мұғалім, ғалымдар.

Сауалнама қазақ халқының мифологиялық және діни дүниетанымына қатысты танымдық ерекшеліктерін, сондай-ақ ұлттық ономастикада сақталған киелі атаулардың қазіргі қоғамдағы қолданыс аясын анықтауға бағытталған. Негізгі мақсаты – халық жадында сақталған мифтік кейіпкерлер мен жер-су атаулары, діни атаулар (Жаратушы, пайғамбар, пірлер, әулиелер) туралы білім деңгейін бағалай отырып, оларды болашақ ұрпаққа мұра ретінде жеткізу жолдарын қарастыру. Осы мақсатты жүзеге асыру барысында бірнеше міндеттер қойылады: біріншіден, халықтық дүниетанымда кездесетін мифтік кейіпкерлер мен жер атауларына қатысты ақпаратты жинақтау; екіншіден, дәстүрлі мәдениеттегі діни-рухани тұлғалар мен олардың қоғамдағы рөліне қатысты көзқарастарды айқындау; үшіншіден, жастардың діни-мифологиялық ұғымдарды қаншалықты меңгергенін талдау; төртіншіден, осы атаулар мен ұғымдарды сақтап қалудың тиімді тәсілдері туралы ұсыныстар алу. Сонымен қатар, мифтік кейіпкерлер мен киелі ұғымдардың қазіргі замандағы мағынасы мен қабылдану ерекшелігін анықтауға мәтіндік сапалық талдау жүргізу – зерттеудің маңызды бір бөлігі болып табылады.

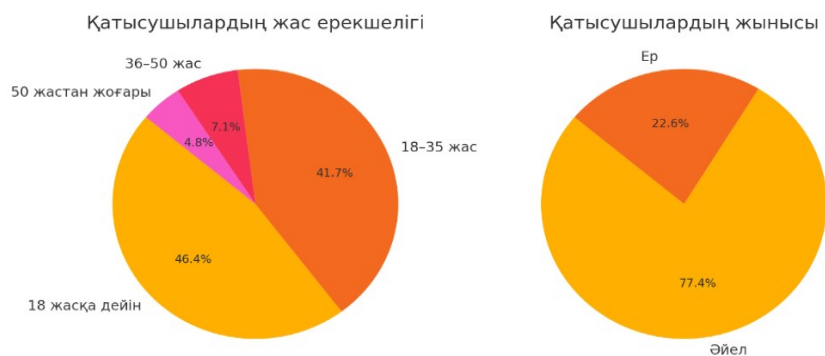
Кесте 3 – Сауалнама респонденттерінің саны, әлеуметтік мәртебесі мен үлесі

№	Әлеуметтік мәртебе	Қатысушы саны	Үлес (%)
1	Оқушы	40 адам	40%
2	Студент	30 адам	30%
3	Магистрант	10 адам	10%
4	Докторант	12 адам	12%
5	Мұғалім	3 адам	3%
6	Ғалым	5 адам	5%

Бұл сауалнамаға барлығы **100** адам қатысқан. Сауалнамаға қатысушылардың жас ерекшелігі:

- 18 жасқа дейін
- 18-35 жас
- 36-50 жас
- 50 жастан жоғары

Қатысушылардың басым бөлігі – жастар (әсіресе 18 жасқа дейінгі және 18-35 жас аралығындағы адамдар) және әйел респонденттер. Сауалнамадағы ашық сұрақтардың басым бөлігі діни, мифологиялық мазмұндағы танымдық бағытта құрылғандықтан, бұл сұрақтарға толық әрі нақты жауап беру – қатысушылардың терең дүниетанымын талап етеді. Осы тұжырымды нақтылау мақсатында қатысушылардың жас және жыныс ерекшелігі бойынша диаграммалық көрінісі төменде ұсынылады.



Сурет 9 – Сауалнамаға қатысушылардың жас және жыныс ерекшелігі

1-сұрақ. Қандай мифтік кейіпкерлерді білесіз? деген сұраққа 18 жасқа дейінгі респонденттердің басым бөлігі шетелдік мультфильм кейіпкерлерін келтірген: супермэн, Омни мэн, Золушка, Анна, машина и медведь, Моана, человек паук, Дара, русалка, шрек, рапунсел, Эльза мен Анна, джокер, белоснежка, темір адам, Жасмин т.б. Тек санаулы адам ғана Мыстан кемпір,

Таусоғар, Саққұлақ, Ер төстік, Таусоғар кейіпкерлерін атаған. Білмеймін деп жауап берген 4-5 адам. 18 жасқа дейінгі респонденттердің әлеуметтік мәртебесі – оқушылар.

Ал 18-35 жас аралығындағы респонденттер 1-сұраққа біршама жақсы жауап берген. Мифтік кейіпкерлердің атын санамалап көрсеткен: Алдар көсе, Самұрық, желмая, жылан-баба, жезтырнақ, жалмауыз, мыстан кемпір, пері, Көк бөрі, ұмай, су перісі, дию/дәу, жын т.б. Мұнда тек ертегі кейіпкерлерінің ғана аты емес, одан басқа мифтік кейіпкерлерді де келтірген. Бұл респонденттердің әлеуметтік мәртебесі – студенттер мен магистранттар.

1-сұраққа 36-50 жас аралығындағы респонденттер Қыдыр ата, Қорқыт ата, жезтырнақ, таусоғар, көлтауысар, желаяқ, жалмауыз кемпір, Қаңбақ шал, Тазша бала, Көлтауысар деп тек ертегі кейіпкерлерін ғана келтірген.

Бұл сұраққа 50 жастан жоғары респонденттер де ертегілердегі кейіпкерлерді Желаяқ, көлтауысар, Көк бөрі, Жерұйық, жалмауыз, жезтырнақ, таутайлақ деп көрсеткен. Жауаптардың арасында грек мифологиясы Геракл деп те белгілегендер де бар.

2-сұрақ. Қандай мифтік жер-су атауларын білесіз? деген сұраққа 18 жасқа дейінгі респонденттер шетелдік атауларды жазған: дисней, властелин колец, олимп, атланта, Эдем бағы, Азгарт, Ніл. Кейде Қазақстандағы өзен-көл атауларын келтірген: Каспий, Іле. 7 адам білмеймін деп жауап берсе, Жерұйық деп 9 адам көрсеткен.

2-сұрақ бойынша 18-35 жас аралығындағы респонденттер біршама мифтік жер-су аттарын келтірген: Жерұйық, Барсакелмес, Жиделібайсын, Қап тауы. Кейбіреуі кесенелер мен қазақ тарихындағы ұлы есімдерді атап кеткен: Қожа Ахмет Ясауи кесенесі, Бекет ата, Арыстан баб, Абылай хан, Өз Тәуке, Абай. Кейбір респонденттер Қазақстан жеріндегі кей жер-су аттарын киелі, мифтік деп есептеген: Қаратау, Ұлытау, Арыстан баб, Алтай мен Қаратау таулары, Балқаш көлі, Қарқаралы, Қорқыттың жыры өткен Сыр бойы, Жайық өзені. Кейде тіпті өсімдік атауларын да көрсеткен: Бәйтерек, әулиеағаш. Білмеймін деп жауап бергендер де бар.

Бұл сұраққа 36-50 жас аралығындағы респонденттер Жиделібайсын, Жерұйық, Оқжетпес, Кемпіртас, Үңгір тас, Қосағаш, Ақсалақ ағаш деген атауларды жазған. Ал 50 жастан жоғарылар Жерұйық, Жиделібайсын, Жылан Бапы деп көрсеткен.

3-сұрақ. Самұрық, Үркер, Жетіқарақшы, Желмая, Көк бөрі, Қап тауы, Бәйтерек, Сөрел, Көнаяқ атауларының мағынасын білесіз бе? деген сұраққа берілген жауаптар:

18 жасқа дейін: Ішінара – 18 (45%), Иә, білемін – 15 (38%), Жоқ – 7 (18%).

18–35 жас: Иә, білемін – 22 (59%) басым, Ішінара – 13 (35%), Жоқ – 2 (5%).

36–50 жас: Ішінара – 10 (56%), Иә, білемін – 7 (44%), Жоқ – 0.

50 жастан жоғары: 100% – Иә, білемін.

4-сұрақ. Сіз үшін немесе халқыңыз үшін киелі саналатын қандай орындар мен тұлғаларды атай аласыз?

18 жасқа дейінгі жастар белгілі тарихи тұлғалар Абай Құнанбаев, Бауыржан Момышұлы, Ыбырай Алтынсарин, Абылай ханды атаған. Сонымен бірге Түркістан, Ұлытау, Қожа Ахмет Ясауи, Арыстан Баб кесенесі, Жерұйық, Жұмбақтас, Ұмай ана, Қорқыт ата деп те көрсеткендер бар. Сұраққа толыққанды жауап беру де кездеседі: Мен үшін және халқымыз үшін киелі орындар – Түркістандағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесі мен Маңғыстаудағы Бекет ата мешіті. Бұл жерлер – халықтың рухани орталығы, имандылық пен бірліктің символы. Қожа Ахмет Ясауи мен Бекет ата – елге туралық, сабыр және ізгілік дарытқан киелі тұлғалар.

18-35 жастағылар көбіне Маңғыстаудағы Бекет ата, Түркістан қаласындағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесі, Арыстан баб, Қорқыт ата ескерткіші деген жауаптар көп кездесті. Сонымен бірге басқа да киелі мекендер мен тұлғаларды жақсы көрсеткен Мәшһүр Жүсіп кесенесі, Маңғыстаудағы 362 әулие, Қорқыт ата, Қыдыр ата, Қазығұрт тауы, Жылаған ата, Ақмешіт, Айша бибі кесенесі, Оқ жетпес т.б. бұл жастағылар толыққанды жауап берді деп есептесек болады.

36-50 жас аралығындағылар нақты жауап берген: Түркістан, Бекет Ата, Бабатүкті Шашты Әзіз, Сұлтан Бейбарыс, Арыстан баб, Түркістан, Қожа Ахмет Ясауи кесенесі, Сарыбай ата, Райымбек кесенесі, Қоңыр әулие, Укаша ата.

50 жастан жоғары респонденттер көпшілікке белгілі жерлерді ғана атаған: Маңғыстаудағы 362 әулие, Шопан ата, Бекет ата.

5-сұрақ. Жаратушы атауына қатысты қандай синонимдерді білесіз?

18 жасқа дейінгі жастардың тең жартысы – Алла мен Құдай деп жазған. Жаратушыны пайғамбар деп танитындар да кездесті. Тіпті Алланың бір көркем есімін де жазған – әл-жаббар. Білмеймін деп те жауап болды. Бірақ бірен-саран.

18-35 жастағылар тәңір, Құдай, Алла атауларын жиі жазған. Саны жағынан тәңір атауын 1-орында. Одан кейін құдай, Алла атаулары. Раббы, Ие, Хақ, Жаббар, Жасаған, өмір иесі, бәрін жаратқан күш, шекіз құдірет иесі, Жаратқан Ие, Көк, Көк Тәңрі деп жаратушыға қатысты бірнеше синонимдік қатарын көрсетті.

36-50 жас аралығындағылар да Алла мен Құдай, Жаратқан ие атаулары басым. Сонымен бірге Жаппар ием, Жаратқан, Сүбхан деп синонимдерін көрсеткен.

50 жастан жоғары Тәңір және Құдай атауларын көбірек жазған. Жаппар ием, Алла атауларын да атап көрсеткен.

6-сұрақ. Пайғамбарға қатысты тұрақты тіркестерді атай аласыз ба?

18 жасқа дейінгі респонденттердің басым бөлігі Мухаммед деп немесе білмеймін деп жазған. Дегенмен де пайғамбардың жасына келдім деген тіркесті де тең жартысы жазған. Алла елшісі, Мухаммед саллалахи уа ас салам пайғамбарға салауат айтып та жазғандар бар. Кейбірі пайғамбар сөзі, пайғамбар жолын ұстану, пайғамбардың үмбеті деп тіркестерді көрсеткен. Сонымен бірге респонденттердің аз бөлігі пайғамбарды жаратушы деп немесе тек пайғамбар деп жазған.

18-35 жастағылардың басым бөлігі пайғамбар жасы немесе пайғамбар жасына келу және Алла елшісі, пайғамбар хадисі, пайғамбар сүннеті деп

жазған. Сонымен бірге пайғамбардың кім екендігін сипаттап жазғандар да бар: адамзаттың асылы, Мұхаммед пайғамбар (с.ғ.с.), хақ пайғамбар, сүйікті пайғамбар. Санаулы адамдар пайғамбар сөзіндей, салауат айту, пайғамбар жолы деп көрсеткен. Білмеймін деп аз адам жазған.

36-50 жас аралығындағы респонденттер пайғамбар жасына келу, 63 жас пайғамбар жасы, пайғамбардың үмбеті, Алланың елшісі, Пайғамбардың нұры, Пайғамбардың батасы, Пайғамбардай нұр шашу деген тіркестерді көрсеткен. Сонымен бірге пайғамбардың кім екенін жазған: ұстаз, Мұхаммед пайғамбар. Білмеймін деп 2 адам жазған.

50 жастан жоғары респонденттер Мұхаммед пайғамбардан басқа да пайғамбарларға қатысты тіркестерді келтірген: Дәуіттің қоржыны, пайғамбар жас. Пайғамбарға қатысы жоқ үмбетім сөзін де жазған.

Тек Мұхаммед пайғамбарға қатысты тіркестерді жазған. Басқа пайғамбар туралы тіркестерді жазбағаны білмегендіктен деп ойлаймыз.

7-сұрақ. Қазақ мәдениетінде белгілі бір пір есімдерін атай аласыз ба?

18 жасқа дейінгі респонденттердің басым бөлігі пір есімі ретінде Қожа Ахмет Ясауиді көрсеткен. Тек аз ғана бөлігі Бекет ата, Шопан ата, Зеңгі баба, Ойсылқара, Қарасай ата, Дулат баба, төрт түлік, Қыдыр ата деп жазған. Тіпті Абай Құнанбаев, Ыбырай Алтынсарин, Құрманғазы деп көрсеткендер де бар. Бірақ санаулы адам ғана.

18-35 жастағылар пір атауларын жақсы білетіндігін көрсетті. Басым бөлігі төрт түліктің пірлері – Шопан ата, Қамбар ата, Ойсылқара, Зеңгі баба деп жазған. Бекет ата, Қыдыр ата, Қорқыт деп көрсеткендер дер бар. Сонымен бірге Қожа Ахмет Ясауи, Арыстан баб, Домалақ ана деп көрсеткендер де аз емес.

36-50 жастағы респонденттер төрт түлік пірлері, Баба Түкті Шашты Әзіз, Қыдыр ата, Домалақ ана, Ұмай ана, Қорқыт, т.б. көрсеткен. Жауаптардың ішінде Әл-Фараби деп 1 рет көрсеткендер бар.

50 жастан жоғарылардың басым бөлігі төрт түлік пірлері мен Бекет атаны жазған.

8-сұрақ. Қазақ халқының дүниетанымында ерекше орын алған қандай әулие-әнбиелерді білесіз?

18 жасқа дейінгі жастардың көпшілігі білмеймін деп жауап берсе, Қожа Ахмет Ясауи мен Арыстан бабты жазған. Тағы басы бөлігі Шопан ата деп көрсеткен.

18-35 жастағылар Арыстан баб, Бекет ата, Қызыр баба, Қожа Ахмет Ясауи, Қорқыт ата, Домалақ ана деп көрсеткен. Тіпті кейбірі пайғамбар аттарын да жазған: Мұса, Ыбырайым, Нұх пайғамбар.

36-50 жастағы респонденттер Ұмай, Қызыр, Арыстан баб, Қожа Ахмет Ясауи деп көрсеткен.

50 жастан жоғарылар көбі Бекет ата, Қожа Ахмет Ясауи деп жазған.

9-сұрақ. Әулие-әнбиелердің қазақ қоғамындағы рөлі қандай өз ойыңызды білдіріңіз? деген сұраққа көпшілігі имандылыққа, адалдыққа, ізгілікке шақырған рухани ұстаздар деп көрсеткен. Аз бөлігі бақсы, үлкен рөл атқарады

деп ойламаймын, көріпкел сияқты ғой, сенбеймін, білмеймін деген жауаптар жазды.

10-сұрақ. Қазақ ономастикасындағы діни және мифологиялық атауларды мұра ретінде қалай сақтап қала аламыз? деген сұраққа мектеп бағдарламасына енгізу, халық арасында жиі насихаттау, мәдени іс-шараларда наисхаттау, музейде сақтау, деректерді цифрландыру, мультфильм түсіру, зерттеу жүргізу керек деген сияқты пікірлерін айтты.

Берілген жауаптарды сараптай келе мынадай қорытындыға келдік:

1-сұрақ бойынша: 18 жасқа дейінгі оқушылардың басым бөлігі шетелдік мультфильм кейіпкерлерін атаған, ұлттық миф кейіпкерлерін санаулары ғана білген (4–5 респондент «білмеймін» деген). 18–35 жаста қазақ мифтерін кең әрі әртарапты атайтындар көп болса, 36–50 және 50+ топтары негізінен дәстүрлі ертегі кейіпкерлерімен шектелген (50+ арасында сирек грек мифі – Геракл да аталған), яғни жас ұлғайған сайын ұлттық фольклорға сүйену күшейеді, ең толық жауаптар 18–35 жаста байқалады.

2-сұрақ бойынша: 18 жасқа дейінгілер негізінен шетелдік фантастика мен поп-мәдениеттен алынған атауларды (Дисней, Олимп, Азгарт, т.б.) келтірген; кейде Каспий, Іле сияқты нақты географиялық атаулар мен Жерұйық (9 адам) аталады, ал 7 респондент «білмеймін» деген. 18–35 жаста ұлттық мифтік-топонимдер көбірек әрі әртарап (Жерұйық, Жиделібайсын, Барсакелмес, Қап тауы), ал 36–50 және 50+ топтарда дәстүрлі атаулар (Жиделібайсын, Оқжетпес, Кемпіртас, Жылан Бапы, т.б.) жиі байқалады; сонымен бірге кей жауаптарда қасиетті орындар мен тарихи тұлғалар «мифтік» ұғымымен араласқан.

3-сұрақ бойынша: Бұл атаулардың мағынасын білу көрсеткіші жасы өскен сайын артады: 18 жасқа дейінгілерде «ішінара»/«білмеймін» үлесі жоғары (45% және 18%), ал 18–35 жаста «білемін» жауаптары басым (59%). 36–50 топта «ішінара» сәл жоғары (56%), бірақ білетіндер де көп (44%), ал 50+ тобында барлық респондент «Иә, білемін» деп жауап берген, яғни аға буында мифтік атаулардың мағынасы жақсы сақталған.

4-сұрақ бойынша: Киелілік барлық жас топтарында ең алдымен қасиетті географиямен байланысады: Түркістан – Қожа Ахмет Ясауи, Бекет ата, Арыстан баб т.б. 18 жасқа дейінгілер ұлттық тұлғаларды да (Абай, Бауыржан, Ыбырай, Абылай) жиі атаса, 18–35 жас жауаптары ең толық әрі әртарапты; 36–50 жас нақты өңірлік әулие-мекендерді деп көрсетеді, ал 50+ тобы бірнеше кең танылған нысандарға (Маңғыстаудың 362 әулиесі, Шопан ата, Бекет ата) көбірек шоғырланған.

5-сұрақ бойынша: Барлық жас топтарында Жаратушының ең жиі қолданылған атаулары – «Алла/Құдай», ал 18–35 жаста синонимдер қоры ең бай: «Тәңір» бірінші орында, сондай-ақ «Раббы, Ие, Хақ, Жасаған, Жаббар, Жаратқан Ие, Көк/Көк Тәңірі» тәрізді атаулар жиі аталған. 18 жасқа дейінгілер көбіне «Алла/Құдай»-мен шектеліп (ара-тұра «әл-Жаббар», кейбірі пайғамбар деп те көрсеткен), 36–50 жаста «Жаратқан ие/Жаппар ием/Сүбхан» деген кездеседі, ал 50+ топта «Тәңір/Құдай» басым.

6-сұрақ бойынша: Барлық жас топтарында ең жиі қайталанатын орамдар — «пайғамбар жасы/63 жас» және «Алланың елшісі»; 18–35 пен 36–50 топтары «хадис/сүннет», «салауат» сияқты діни-танымдық тіркестерді жүйелі қолданса, 18 жасқа дейінгілерде «білмеймін» және жай есім көрсету жиірек, кей жауаптарда Жаратушы мен пайғамбар ұғымдарының араласуы байқалады. 50+ тобында да қалыптасқан сөз орамдары (салауат айту, пайғамбар жас) басым, сирек өзге пайғамбарға қатысты тіркес («Дәуіттің қоржыны») аталған, кей жауаптарда тікелей қатысы жоқ «үмбетім» сияқты сөздер де кездеседі.

7-сұрақ бойынша: Пір есімдерін тану 18–35 және 36–50 топтарында ең толық: төрт түлік пірлері (Шопан ата, Қамбар ата, Ойсылқара, Зеңгі баба) жүйелі аталып, Бекет ата, Қыдыр ата, Қорқыт, Домалақ ана, Баба Түкті Шашты Әзіз, Ұмай ана сияқты рухани тұлғалар кең қамтылған. 18 жасқа дейінгілерде Қожа Ахмет Ясауи жиі аталса да, өзге пірлер сирек (кейде Абай, Ыбырай, Құрманғазы секілді тұлғаларды «пір» ұғымымен шатастыру бар), ал 50+ топта жауаптар негізінен төрт түлік пірлері мен Бекет атаға шоғырланған.

8-сұрақ бойынша: 18 жасқа дейінгілерде «білмеймін» жиі кездесіп, білетіндер негізінен Қожа Ахмет Ясауи мен Арыстан бабты (кейде Шопан ата) атайды. 18–35 жаста әулие-әнбиелер қатары кең әрі жүйелі (Арыстан баб, Бекет ата, Қызыр, Қ.А. Ясауи, Қорқыт, Домалақ ана және Мұса, Ыбырайым, Нұх), 36–50 топта исламдық және көне түркілік қабаттың (Ұмай) қатар көрінуі байқалады, ал 50+ тобы ең танымал есімдерге (Бекет ата, Қ.А. Ясауи) көбірек шоғырланған.

9-сұрақ бойынша: Респонденттердің басым бөлігі әулие-әнбиелерді қоғамды имандылыққа, адалдыққа, ізгілікке шақыратын рухани ұстаздар деп қабылдайды; яғни олардың рөлі – моральдық құндылықтарды бекітіп, рухани сабақтастықты нығайту. Аз бөлігі «сенбеймін/білмеймін», «көріпкел» сияқты көзқарас білдіріп, мәнін төмен бағалайды – бұл тақырыпта ақпараттық-діни сауаттылықты арттырудың өзектілігін аңғартады.

10-сұрақ бойынша: Респонденттердің пікірінше, қазақ ономастикасындағы діни-мифологиялық атауларды мұра ретінде сақтау үшін оларды мектеп бағдарламасына енгізіп, халық пен мәдени іс-шараларда жүйелі насихаттап, музей-архивтерде сақтап, деректерді цифрландырып, мультфильм секілді медиаконтент жасап, ғылыми зерттеулер жүргізу қажет.

Сауалнама жауаптарын реттеу барысында кейбір қатысушылар тарапынан толық емес, мағынасыз немесе бейтарап жауаптар берілгені байқалды. Мұндай жауаптар көбіне ашық сұрақтарда көрініс тапқан, атап айтқанда, «Білмеймін», «Жоқ» немесе бос қалдыру сияқты үлгілер жиі қайталанған. Мұндай жауаптардың берілуі бірнеше ықтимал факторларға байланысты түсінеміз:

- респондент кейбір сұрақтарды өзіне қатысы жоқ немесе аса маңызды емес деп қабылдауы мүмкін;
- діни және мифологиялық ұғымдар бойынша жеткілікті түсінік пен ақпарат болмауы – жауаптың нақты берілмеуіне әсер етеді;
- кейбір қатысушылар сауалнаманы жылдам толтыру мақсатында ашық сұрақтарға ойланбастан жауап берген;

– жауап берушінің ішкі ынтасы мен белсенділігі төмен болған жағдайда, ол формалды түрде ғана жауап береді.

Жүргізілген сауалнама нәтижелері қазақ халқының діни-мифологиялық дүниетанымы қазіргі заманғы жас ұрпақ пен білім алушы қауым арасында өзекті рухани-мәдени феномен ретінде сақталып отырғанын көрсетті. Қатысушылардың басым бөлігі (жалпы 100 адамның ішінен 5-уі) сауалнаманың мазмұнды сұрақтарына толыққанды әрі мағыналы жауап беру арқылы зерттеліп отырған тақырыпқа деген танымдық қызығушылығы мен тұлғалық қатынасын аңғартты.

Сауалнама деректері қазақтың дәстүрлі дүниетанымындағы мифологиялық кейіпкерлер, киелі орындар, әулие-әнбиелер мен пірлерге қатысты ұғымдардың санада сақталғанын, әрі олардың мазмұны қазіргі респонденттердің түсінігінде түрлі деңгейде интерпретацияланатынын көрсетеді. Атап айтқанда, кейбір респонденттердің жауаптарында Жерұйық, Көк өгіз, Ғайып ерен сияқты ұғымдарға заманауи, философиялық тұрғыда баға берілгені байқалды. Бұл – дәстүрлі мифологиялық құрылымдардың қазіргі когнитивтік және мәдени санада өмір сүріп отырғанын дәлелдейді.

Жалпы алғанда, бұл сауалнама ұлттық мәдени кодтар мен рухани-мифологиялық білімнің қоғамдық санада қаншалықты деңгейде сақталып отырғанын анықтап қана қоймай, қазақ халқының ономастикалық және діни-мифологиялық атаулар жүйесін зерттеуге арналған сапалы эмпирикалық база қалыптастыруға ықпал етті. Алынған нәтижелер этнолингвистика, фольклортану, дінтану және мәдениеттану салаларында пәнаралық зерттеулер жүргізу үшін құнды дерек көзі бола алады.

Төртінші бөлім бойынша тұжырым

Мифонимдер мен діни онимдер – қазақ халқының көне мифологиялық, діни және этномәдени дүниетанымын тұтастай бейнелейтін ерекше онимдік қабат. Бұл атауларға арналған жекелеген арнайы белгіленімдердің болмауы олардың мағынасын тек лексикалық дефиниция деңгейінде ғана берумен шектейді, ал бұл астарлы, көпшілік біле бермейтін мәдени-кодтық мағыналарды ашуға жеткіліксіз. Сондықтан ұлттық корпус базасына ертегі, аңыз-әңгіме, әпсана, мифтік әңгіме, қисса-дастандар мен әртүрлі жырлар мәтіндерін кең көлемде енгізу аса маңызды. Осындай мәтіндер негізінде мифонимдер мен діни онимдердің семантикасын халыққа түсінікті, қысқа-нұсқа, қызықты да қолжетімді форматта беру арқылы олардың мәдени мағынасын, ұлттық мифтанымдық және діни кодын ашуға мүмкіндік туады.

Мифонимдер мен діни онимдер қатарына жататын атауларды тек лингвистикалық талдаумен шектемей, сол атаулар кездесетін мифтер мен аңыздардан, ертегілер мен жырлардан алынған медиафайлдарды – бейнежазбаларды, аудиожазбаларды, кейіпкерлер мен жер-су атауларына қатысты суреттерді – корпус базасына енгізу мультимедиялық ішкорпус құруға жол ашады. Мұндай мультимедиялық ішкорпус мифонимдер мен діни

онимдердің мәтіндік қолданысын ғана емес, олардың бейнелік, символдық, визуалды репрезентациясын да кешенді түрде көрсетуге мүмкіндік береді. Сонымен қатар бұл материалдар оқыту ішкорпусын толықтырып, ертегілер мен аңыздардың аударма мәтіндерін теңестіріп, параллель ішкорпус қорларын қалыптастыруға негіз бола алады.

Жиналған мәтіндер мен белгіленімдер негізінде мифонимдер мен діни онимдер сөздігін құрастыру, олардың варианттары мен синонимдеріне арналған арнайы сөздік түзу, сондай-ақ мифонимдер мен діни онимдердің лексикографиялық ІТ-базасын әзірлеу – қазақ ономастикасының дамуына қосымша өнім әрі жаңа ғылыми платформа болмақ. Корпусқа негізделген мұндай цифрлық ресурстар компьютерлік технологиялардың қарқынды дамуы мен деректердің үнемі жаңарып отыруына сай қазіргі заманғы зерттеулердегі түрлі мәселелерді шешудің маңызды құралы ретінде көрінеді.

Нақты корпусық әдістерді енгізу арқылы қолданбалы ғылымдар мен гуманитарлық білім салаларында да корпусық технологияларды пайдаланудың маңызы арта түседі. Өртүрлі бағыттағы зерттеулерге шолу жасай отырып, корпус менеджерін, белгіленім түрлерін, онимдік қабаттарды (мифонимдер мен онимдер жүйесін) қазіргі тіл біліміндегі өзекті құралдардың бірі ретінде көрсету қажет. Қазақ тіл білімінің ономастика саласында біршама еңбектер жазылып, диссертациялық зерттеулер қорғалғаны, атаулар сөздіктері жасалғаны белгілі. Осы ғылыми база мен жинақталған материалдарды ұлттық корпус технологияларымен ұштастыру – мифтік және діни атауларды интернет кеңістігінде көпшілікке қолжетімді, жан-жақты лингвистикалық талдаумен қамтылған белгіленімдер арқылы ұсынуға жағдай жасайды.

Сол арқылы зерттеуде негіз болған мифтік және діни атауларды түрлі дереккөздер мен белгіленімдерге сүйене отырып салыстырып, осы тектес мифонимдер мен діни онимдерге қатысты ортақ пікірлер мен тұжырымдарды бір арнаға тоғыстыруға мүмкіндік туады. Нәтижесінде мифонимдік және діни онимдік атаулар қазақ халқының рухани әлемін, дәстүрлі дүниетанымын, мифтік және діни санасының эволюциясын танытатын жүйеленген корпусық-лексикографиялық кеңістік ретінде ұсынылады.

Сауалнама нәтижелері ұлттық діни-мифологиялық онимдерге (мифтік кейіпкерлер, киелі жер-су, әулие-әнбиелер, пірлер есімдері) қатысты білімнің ұрпақтар арасында әркелкі сақталғанын көрсетті: жасөспірімдер жаһандық поп-мәдениет атауларын көбірек атаса, 18–35 жас тобы ең кең әрі саналы ономастикалық репертуарға ие, ал орта және үлкен буын дәстүрлі ертегі кейіпкерлері мен кең танылған киелі орындарды берік сақтап отыр. Жауаптарда Жаратушы, пайғамбар, пір, әулие ұғымдарының дұрыс қолданылуы мен қатар кейде шатасуы да байқалып, діни-мифологиялық білімнің бір мезгілде әрі сақталып, әрі фрагментарланып отырғанын аңғартты. Осыған орай респонденттер ұсынғандай, мұндай атауларды білім беру жүйесінде, медиа мен мәдени кеңістікте насихаттау, цифрландыру және зерттеу арқылы ономастикалық мұра ретінде жүйелі түрде сақтау қажеттігі айқындалды.

ҚОРЫТЫНДЫ

Қазіргі таңда қазақ қоғамына енген жаңа түсініктер мен ағымдардың ішінде ұлттық дәстүрлерімізді жоққа шығаратын көзқарастар мен ислам атын жамылған деструктивті бағыттардың күшеюі ұлттық ғылым саласына да өз әсерлерін тигізуде. Бұл үрдіс, әсіресе, жастар арасында өз тарихын әлеуметтік желілердегі жеңіл-желпі ақпараттар арқылы қабылдаудың өсуі мен дәстүрлі құндылықтарға деген бей-жай көзқарасты тудырады. Осы орайда, діни-мифтік рухани құндылықтарды зерттеу және насихаттау маңызды орын алатындығы сөзсіз. Өйткені, еліміздің киелі жерлері мен мәдени мұрасы ұлттық бірегейлікті нығайту, патриотизмді дамыту және ұрпақтар арасындағы сабақтастықты қамтамасыз етудегі рөлі ерекше.

Ұлттық рухани код, яғни ұлттық болмыс, әр халықты бір-бірінен ерекшелеп тұратын, оның әлем алдындағы ерекше таным-түсінігі мен болмысын айқындайды. Бұл этностың антропологиялық генезисінен, ғасырлар бойы үзілмей келе жатқан наным-сенім, салт-дәстүрлерінен, мінез-құлқынан, тілінен және тұрмыстық негіздерінен бастау алады. Ұлттық кодтың сақталуы – этнос тұтастығын сақтаудың басты кілті.

Қазақ халқының болмысы мен руханиятының маңызды көрінісі, оның терең мәдени мұрасы мен әдебиетінде жатыр. Фольклорлық шығармалар мен мифтік аңыздар қазақ халқының дүниетанымын, рухани құндылықтарын және тарихи санасын бейнелейді. Әсіресе, ұлттық кодтың негізі ретінде киелі жерлер мен рухани нысандарды насихаттау өте маңызды болып саналады. Бұл бағыт болашақ ұрпақ үшін ұлттық бірегейлікті ұғынып, тарихи сана мен мәдениетті сақтаудың негізі болмақ.

Қазіргі уақытта жаһандану үдерісінің әсерімен Қазақстанда, сондай-ақ әлемнің басқа да елдерінде киелі орындарға зиярат ету және діни туризмнің дамуы байқалады. Киелі жерлерге сапар шегу, халықтың тарихи және мәдени мұрасына деген құрметін білдіріп, сол арқылы ұлттық бірегейлікті қалыптастыруға ықпал етеді. Діни туризмнің әр түрі – қажылық туризм, эзотерикалық туризм, сакралды туризм – адамның ішкі дүниесін байытуға және рухани ізденістерін кеңейтуге ықпал етеді.

Сонымен қатар, ұлттық кодтың мәдени және мифтік аспектілерін зерттеу, олардың лексикалық және символикалық мазмұнын ашу қазіргі лингвистикалық және мәдени зерттеулердің маңызды бағыты болып саналады. Мифологиялық және діни аспектіде зерттелген ұлттық ономастика қазақ халқының рухани мұрасының ерекше бір бөлігін құрайды. Қазіргі таңда қазақ тілінің ономастикалық материалын мифтік-діни тұрғыдан кешенді зерттеу жұмысының қажеттілігі айқын болды, бұл зерттеу ұлттық мәдениеттің, руханияттың және тілдің арасындағы тығыз байланысты терең түсінуге мүмкіндік береді.

Қазақ тіліндегі мифтік-діни кодтардың зерттелуі ұлттық мәдениетті сақтап, оны қазіргі заманға бейімдеу үшін маңызды. Бұл жұмыстар еліміздің рухани жаңғыруына, ұлттық бірегейлікті нығайтуға және жастардың тарихи санасын

калыптастыруға үлес қосады. Ұлттық кодтың мәнін ашу және оның қазіргі заманғы әлеуметтік және мәдени жағдайларға сәйкестендірілген үлгісін жасау еліміздің болашақта өркендеп, дамуы үшін негіз болады.

Жұмыстың барысында қазақ тілінің ономастикалық кеңістігіндегі діни-мифологиялық кодтың ерекшеліктері мен оның лексикалық құрылымын зерттеу негізінде маңызды нәтижелерге қол жеткізілді. Тіл біліміндегі ұлттық және мәдени код ұғымдары, сондай-ақ ономастикадағы кодтың өрісі мен діни-мифологиялық кодтың теориялық негіздері терең талданды. Бұл зерттеу діни-мифологиялық дүниетанымның ұлттық мәдениет пен тілдің дамуындағы маңыздылығын айқындады.

Диссертацияның 1-тарауында тіл білімінде ұлттық және мәдени код ұғымдары қарастырылып, олардың ономастикадағы рөлі анықталды. Қазақ халқының мифтік танымында осы кодтардың көрінісі, әсіресе, мифтік және діни онимдердің мәні мен маңызы ерекше екендігі көрсетілді. Ономастикадағы кодтың өрісін анықтау барысында мифологияның тілде қалай көрініс табатыны, оның түрлі онимдермен байланысы түсіндірілді. Мифокосмонимдер, мифоастронимдер және мифотопонимдердің зерттелуі қазақ тілінің діни-мифологиялық негіздерін зерттеуден туған қажеттіліктің орнын толтырды.

Диссертацияның 2-тарауында мифтік дүниетанымның көріністері, соның ішінде мифозонимдер мен мифофитонимдердің сакралдану ерекшеліктері қарастырылды. Қазақ мәдениетінде төрт түлік малдың мифологиялық тұрғыдан маңызды рөлі, сондай-ақ өсімдіктер мен жануарлар әлемінің мифологиялық символизмін зерттеу нәтижесінде, мифологиялық онимдердің тілдік және мәдени қызметтері анықталды. Бұл тарауда сондай-ақ мифодемонимдердің персонификациялану процесі, яғни олардың нақты адам тұлғасына айналуы және осы арқылы ұлттық мифологияның дамуы мен өзгеруі көрініс тапты.

Диссертацияның 3-тарауында діни онимдердің репрезентациясы мен этномәдени семантикасы жан-жақты талданды. Теонимдер мен агионимдердің танымдық түрлері, сондай-ақ пірлер мен желеп-жебеушілердің символдық рөлі зерттелді. Бұл зерттеу діни есімдердің мәдени кодтардың құрылымында маңызды орын алатындығын және оларды ұлттық дүниетанымда түсіну қажеттілігін көрсетті. Діни есімдердің этномәдени аспектілерін ашу арқылы, олардың қазақ халқының рухани және әлеуметтік өміріндегі орны мен маңызы анықталды.

Диссертацияның 4-тарауында мифонимдердің қазақ тілінің ұлттық корпусындағы орны талқыланып, діни онимдердің ұлттық корпуста енгізу тәсілдері қарастырылды. Сонымен бірге онимдердің халықтық танымындағы бейнесін айқындау мақсатында сауалнама жүргізіліп, қорытындысы жасалды. Қазақ тіліндегі мифтік және діни онимдердің қолданылуы, олардың ұлттық бірегейлікті сақтаудағы рөлі ерекше маңызға ие. Осы тарауда жүргізілген зерттеулер нәтижесінде, қазақ тіліндегі діни-мифологиялық кодтың қазіргі қоғамдағы танымдық және мәдени маңызы айқындалды.

Қазақ тілінің ономастикалық кеңістігіндегі діни-мифологиялық кодтың зерттелуі ұлттық мәдениет пен тілдің терең құрылымдарын ашуға мүмкіндік

берді. Бұл жұмыс қазақ халқының рухани мұрасын сақтау және оны жаңа заман талабына сай жаңғыртуға бағытталған ғылыми ізденістердің маңызды бір бөлігі болып табылады. Мифтік-діни кодтарды зерттеу нәтижесінде, қазақ тіліндегі мифонимдер мен діни онимдердің ұлттық сана мен бірегейлікті қалыптастырудағы рөлі айқын болды.

Қорыта айтқанда, ұлттық ономастика мен оның мәдени кодтары бүгінде тек тілдік құбылыс қана емес, сонымен қатар ұлттық болмысымызды сақтап қалудың маңызды құралы болып саналады. Қазақстанның қазіргі саяси, экономикалық және мәдени даму үдерістеріне сай, бұл саланы терең зерттеу және оны жаңғырту – еліміздің рухани жаңғыруының негізін қалаушы факторлардың бірі болып табылады.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР

- 1 Камалова Ф.Б. Қазақстанның киелі жерлері: дінтанулық талдау. – Алматы, 2020. – 130 б.
- 2 Шеллинг Ф.В. Введение в философию мифологии // Сочинения в 2 т. пер. с нем. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – С. 213-214.
- 3 Борко Т.И. Мифологический код: Непреходящая действенность // Международный журнал исследований культуры International Journal of Cultural Research «Эйдос», 2019. – № 2 (35). – 186 с.
- 4 Красных В.В. Этнопсихоллингвистика и лингвокультурология: курс лекций. – М., 2003. – 270 с.
- 5 Мәдениеттің типологиясы және тарихи өлшемдері. – Алматы: Жазушы, 2008. – 495 б.
- 6 Гудков Д., Ковшова М. Телесный код русской культуры. – М.: Гнозис, 2007. – 288 с.
- 7 Мечковская Н.Б. Язык и религия: Пособие для студентов гуманитарных вузов. – М.: Агенство «ФАИР», 1998. – 352 с.
- 8 Лотман Ю.М. Семиосфера. – СПб: Искусство-СПб, 2000. – 152 с.
- 9 Уәли Н. Қазақ сөз мәдениетінің теориялық негіздері. филол. ғыл. докт. автореф. – Алматы. 2007. – 44 б.
- 10 Манкеева Ж.М. Тіл арқылы Рухани жаңғырудың этномәдени кодтарын ашу // Ш.Уәлиханов атындағы Көкшетау мемлекеттік университетінің хабаршысы. – Көкшетау. 2007. - №4. - Б. 149-152.
- 11 Толстой Н. Ильич. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М., 1995. – 221 с.
- 12 Пименова М. В. Коды культуры и особенности концептуализации сердца в произведениях С.А.Есенина // Культура и текст: сб. науч. тр. междунар. конф.: в 3-х т. – СПб., 2005. – С. 212-222.
- 13 Яковлева С.В. Единицы кодов культуры и их роль в формировании национального культурного пространства коренных народов России: на материале космонимов // Полилингвильность и транскультурные практики. 2022. – Т. 19, № 3. – С. 398-412.
- 14 Маслова В.А. Коды лингвокультуры. – М.: Флинта: Наука, 2018. – 180 с.
- 15 Nakan Saraç. Коды культуры как одно из основных понятий лингвокультурологии (на материале фразеологизмов с компонентом «камень» и «ветер» в русском и турецком языках). Ulakbilge, 2014. – 2 (3). – S. 81-97.
- 16 Гудков Д.Б. Единицы кодов культуры: проблемы семантики // Язык, сознание, коммуникация. – М.: МАКС Пресс, 2004. – Вып. 26. – С. 39.
- 17 Мезенко А.М. Теория имени собственного: учебное пособие. – Витебск: ВГУ имени П.М. Машерова, 2022. – 202 с.
- 18 Уәли Н. Ұлттық мәдениеттің мәдени кодтарын ашу мәселелері / Tiltanym, 2015. – №3. – Б. 40-52.
- 19 Hyatt J., Simons H. «Cultural codes – Who holds the key? // Evaluation, 1999. – Vol. 5 (I). – P. 23–41.

- 20 Адишева А.Е., Бектемирова С.Б. Геоландшафттағы мәдени код пен мифтік танымның өзара сабақтастығы // Торайғыров университетінің Хабаршысы. Филологиялық серия. – Павлодар, 2024. – № 1. – Б. 29-39.
- 21 Суперанская А.В. Общая теория имени собственного. – М. 1973. – 336 с.
- 22 Скляренко А., Скляренко О. Типологическая ономастика. В 5 к нигах. Книга пятая. Ономастические этюды мифология сквозь призму ономастики. – Одесса, 2018. – 560 с.
- 23 Керімбаев Е.А. Казахская ономастика в этнокультурном номинативном и функциональном аспектах. – Алматы: Санат, 1995. – 248 с.
- 24 Уәли Н. Ономастикалық атаулар өзегінде елдің тарихи – мәдени коды жатыр // Ана тілі. 21.07.2014.
- 25 Скуридина С. А. Ономастический код художественных текстов Ф.М. Достоевского. – Воронеж, 2020. – 392 с.
- 26 Рысберген Қ. Ұлттық ономастиканың лингвокогнитивтік негіздері. – Алматы, 2011. – 327 б.
- 27 Бондалетов В.Л. Русская ономастика. – М., 1983. – 224 с.
- 28 Азадовский М.К. История русской фольклористики 2-х томах – М.: Учпедгиз, 1963. – Т 2. –60 с.
- 29 Түймебаев Ж., Ескеева М., Конкобаев К. Қазақ және қырғыз тілдерінің салыстырмалы грамматикасы. – Алматы, «Қазақ университеті», 2024. – 336 б.
- 30 Ежелгі көшпелілер дүниетанымы. Жиырма томдық. – Астана: Аударма, 2005. – Т.1. – 496 б.
- 31 Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. – М., 1975. – 506 с.
- 32 Мирче Элиаде. Мифология: құрылымы мен рәміздері. – Алматы: Жазушы, 2005. – 568 б.
- 33 Қасқабасов С. Ойөріс. – Алматы: Жібек Жолы, 2009. – 303 б.
- 34 Тоқсанбаева Н. Қ. Этносаралық қарым-қатынастың толеранттылық пен эмоциялық тұрақтылыққа әсерін зерттеу. – Алматы, 2016. – Б. 57-63.
- 35 Элиаде М. Миф о вечном возвращении / Пер. с фран. Е.Морозова (1, 2. глава), Мурашкинцева Е. (3, 4 глава). – 1998. – 258 с.
- 36 Тейлор Э.Б. Миф и обряд в первобытной культуре. / Пер. с англ. Д.А. Коропчевского. – Смоленск: Русич, 2000. – 624 с.
- 37 Джеймс Дж. Фрэзер. Золотая ветвь. Исследование магии и религии – М., 2001. – Т.1. – 286 с.
- 38 Онучко М.Ю, Досмахамбетұлы Ғ. Дін және қоғам: теориялық-гносеологиялық аспект // uluslararası türk dünyası araştırmaları dergisiCilt: 2- Sayı: 1- Ocak, 2019. – Б. 373-382.
- 39 Щеглик М.В Концептуальная интерпретация природы политического мифа как формы священной мифологии // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. – 2009. – С. 121-124.
- 40 Лосев А.Ф. Религия и мифология // В кн.: Философская энциклопедия, – М., 1964. – Т. 3. – 458 с.
- 41 Лосев А.Ф. Диалектика мифам: «Мысль». – М., 2001. – 560 с.

- 42 Қондыбай С. Арғықазақ мифологиясы. Екінші басылым. Толықтырылған. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2024. – 1040 б.
- 43 Жанайдаров О.К. Қазақ жерінің 100 аңызы. – Алматы: «Сораба» қоғамдық қоры, 2014. – Т.4. – 240 б.
- 44 Гаврилов Е.О., Гаврилов О.Ф. Миф и религия: исторические и содержательные аспекты сравнения // Вестник Томского государственного университета Философия. Социология. Политология. – Томск, 2017. – № 39. – С. 88-101.
- 45 Козолупенко Д.П. Миф, наука, религия: линии родства и принципы разграничения // Знание. Понимание. Умение. – 2009. – № 1. – С. 190-195.
- 46 Киынова Ж. Религиозный код культуры в русской и казахской языковых картинах мира // Вестник КазНУ, серия филологическая, 2010. - № 4-5. – С 128-129.
- 47 Леви-Стросс К. Мифологии: человек голый. – М.: ИД «Флюид», 2007. – 784 с.
- 48 Стеблева А.Е. Методология и парадигмы современной лингвистики. – Алматы: КазУМО и МЯ им. Абылайхана, 2009. – 352 с.
- 49 Юнг К.Г., Зеленский В.В. Архетипы коллективного бессознательного // Психология бессознательного. – М.: Наука, 1996. – 460 с.
- 50 Serikbol Kondibay. Ve türk mitolojisi araştırmaları sempozyumu (16-17 haziran, 2022 / Türkistan-Kazakistan) bildiri kitabı. Çanakkale, 2022. – 505 б.
- 51 Қасқабасов С. Жаназық. – Астана: Аударма. – 2002. – 584 б.
- 52 Жансүгіров І. Құлагер: өлеңдер мен поэмалар. – Алматы: Атамұра, 2003. – 356 б.
- 53 Сейдімбек А. Алты томдық шығармалар жинағы, 2-ші том. – Астана: Фолиант, 2010. – 816 б.
- 54 Маслова В.А. Лингвокультурология. Учебное пособие. – М.: Искусство, 2001. – 208 с.
- 55 Ибраева Д.С. Қазақ мифтік әңгімелердегі ұлттық дүниетанымның көрінісі /ҚазҰУ хабаршысы. Филология сериясы. – Алматы, 2014. – № 6 (152). – Б. 302-306.
- 56 Белла Р.Н. Социология религии / Американская социология: Перспективы, проблемы, методы. – М.: Прогресс, 1972. – С. 265-281.
- 57 Қоғамның рухани жаңару жағдайындағы қазақ эпосының философиялық-дүниетанымдық қырларын зерделеу // Адам әлемі. – Алматы, 2021. – №3 (89). – Б. 62-75.
- 58 Қоңыратбаев Ә. Қазақ фольклорының тарихы. – Алматы, 1993. – 288 б.
- 59 Ошақбаева Ж. Мифологияны зерттеудің әдіснамалық негіздері // Әл-Фараби. – Алматы, 2021. – № 2 (74). – Б. 57-72.
- 60 Философиялық энциклопедиялық сөздік. ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2013. – 527 б.
- 61 Қасқабасов С. Таңдамалы. – Астана: Фолиант, 2014. – 320 б.
- 62 Қабдолов З. Сөз өнері. – Алматы: Санат, 2002. – 360 б.

- 63 Ақбердиева Б.Қ. Лексика-фразеологиялық жүйедегі мифтік-танымдық құрылымдар (қазақ тілі материалы бойынша): филол.ғылым.канд. ...автореф. 10.02.02. – Алматы, 2000. – 28 б.
- 64 Бердібаев Р. Қазақ эпосы: жанрлық және стадиялық мәселелер. – Алматы: Ғылым, 1982. – 230 б.
- 65 Мелетинский Е.М. Мифы народов мира: Энциклопедия. – М., 1980. – Т. 1. – С. 245-247.
- 66 Қондыбай С. Арғықазақ мифологиясы. 3-кітап – Алматы: Арыс, 2008. – 520 б.
- 67 Қасқабасов С. Қазақтың халық прозасы. – Алматы: Ғылым, 1984. – 272 б.
- 68 Джанузаков Т. Очерк казахской ономастики. – Алма-ата, 1982. – 175 с.
- 69 Абдуллина А.Б. Мифтік фольклор. Оқу құралы. – Ақтөбе: Принт-А баспасы, 2014. – 193 б.
- 70 Қашқари М. Түрік сөздігі. 1-том / Аударған А. Егеубай. – Алматы: Арда+7, 2017. – 591 б.
- 71 Подольская Н.В. Словарь русской ономастической терминологии. – М.: Наука, 1978. – 200 с.
- 72 Жанұзақов Т. Тарихи жер-су атауларының түп төркіні. – Алматы: «Сөзік-Словарь» ЖШС, 2010. – 356 б.
- 73 Аронов Қ.Ғ. Қазақ тіліндегі кейбір халықтық космонимдердің этнолингвистикалық табиғаты//Хабаршы тіл, әдебиет сер. – 1992. – № 5. – Б. 3-13.
- 74 Аймұхамбетова Ж.Ә. Оралхан Бөкей прозасындағы мифологизм мәселесі. Филол.ғыл.канд... дис. – Астана, 1999. – 126 б.
- 75 Имширагич А. Столпы судьбы. Неподвижные звезды в астрологии.: учебное пособие по неподвижным звёздам. – М: Мир Урании, 2016. – 656 б.
- 76 Бабалар сөзі: Жүз томдық. Қазақ мифтері. – Астана: Фолиант, 2011. – Т. 78. – 448 б.
- 77 Уәлиханов Ш. Қазақтардағы шамандықтың қалдығы // Таңдамалы шығармалар. – Алматы: Жазушы, 1985. – Т. IV. – 463 б.
- 78 Гордлевский В.А. К личной ономастики у османцев. Изб. соч. – М., 1968. – Т 4. – 136 с.
- 79 Қоңыров Т. Тұрақты теңеулер сөздігі. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2007. – 480 б.
- 80 Жанайдаров О. Ежелгі Қазақстан мифтері. Қазақстан балалар энциклопедиясы. – Алматы: «Аруна» баспасы, 2006. – 252 б.
- 81 Потанин Г.Н. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки. Петроград: Типография В. Д. Смирнова, 1917. – 151 с.
- 82 Әбішев Х. Аспан сыры. – Алматы, 1966. – 91 б.
- 83 Ғабитханұлы Қ. Қазақ мифологиясының тілдегі көрінісі. – Алматы, 2006. – 166 б.
- 84 Қазақ тілінің лингвомәдени сөздігі: этносемантикалық талдау. – Алматы: Қазақстан Республикасы Мемлекеттік орталық музейі, 2022. – 268 б.

- 85 Мұқанов С. Халық мұрасы. – Алматы: «Қазақстан» баспасы, 1974. – 236 б.
- 86 Толстая С.М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. – М.: Индрик, 2008. – 528 с.
- 87 Амангазиева М.К. Түркі халықтары тіліндегі аспан денелері атауларының когнитивтік сипаты // БҚМУ Хабаршы № 2. – Орал, 2019. – Б. 316-325.
- 88 Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. – М.: Наука, 1974. – 402 с.
- 89 Сарай Ә. Құс жолының қиқулы тарихы// Егемен Қазақстан, 2017.
- 90 Исқақов М. Халық календары. 2-бас. – Алматы: Қазақстан, 1980. – 316 б.
- 91 Карутц Р. Среди казахов и туркмен. – Алматы: AmalBooks, 2023. – 208 с.
- 92 Исаева Ж. Сөзтаным // Ана тілі, 23 тамыз, 2012.
- 93 Найманбаев А.А. Жоғары мектепте қазіргі қазақ повестеріндегі мифтік сарындарды оқыту әдістемесі: 6D011700. Философ.док.(PhD)... дисс.: – 2022. – 169 б.
- 94 Гучапшева И.Р. О чистоте русского языка Известия Кабардино-Балкарского государственного аграрного университета им. В. М. Кокова, 2015. – №4 (10). – 180 с.
- 95 Камалова Ф., Тунгатова Ұ. Ұлттық кодты нығайтудағы Қазақстанның киелі жерлерінің маңыздылығы // Хабаршы. Дінтану сериясы. 2021. – № 2 (26). – Б. 41-49.
- 96 Рысберген Қ.Қ. Қазақ топонимиясының лингвокогнитивтік және этномәдени негіздері: 10.02.02. филол.ғылым.док... .дис. автореф.: – Алматы, 2010. – 55 б.
- 97 Мезенко А.М., Васильева Т.Ю., Галковская Ю.И., Дорофеенко М.Л. Белорусское Поозерье: культура – ономастика – социум: Монография. – Витебск: ВГУ имени П.М. Машерова, 2017. – 179 с.
- 98 Керимбаев Е. Атаулар сыры. – Алматы: Қазақстан, 1984. – 117 б.
- 99 Тілеубердиев Б.М. Қазақ ономастикасының лингвоконцептуалдық негіздері: 10.02.02. филол.ғылым.канд... дисс.: – Алматы, 2006. – 243 б.
- 100 Аймұхамбет Ж. Түркі мифологиясы: типологиялық сипаты, ортақ мотивтер және кейіпкерлер // Türk dünyası, Dil ve Edebiyat Dergisi/TURKISH WORLD, Journal of Language and Literature. Ankara, 2017. – Б. 25-43.
- 101 Қортабаева Г.Қ. Түркі ономастикасы: жалқы есімдердің этнолингвистикалық түсіндірмесі: монография. – Алматы: Қазақ университеті, 2024. – 342 б.
- 102 Қазақ әдеби тілінің сөздігі. Он бес томдық.. / Құраст.: Б.Момынова, Б.Сүйерқұлова, А. Фазылжанова және т.б. – Алматы, 2011. – Т. 7. – 752 б.
- 103 Кондыбай С. Казахская мифология. Краткий словарь. – Алматы: Нурлы Алем, 2005. – 272 с.

- 104 Керимбаева С.Е. Ономастическая экспликация мифологической модели мира в казахском языке: дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.02. – Алматы, 2003. – 113 с.
- 105 Қазақ ертегілері. – Алматы: «Алматыкітап баспасы», 2017. – 264 б.
- 106 Бабалар сөзі: Жүзтомдық. Батырлық ертегілер. – Астана: Фолиант, 2011. – Т. 75. – 424 б.
- 107 Жароков Т. Күн тіл катты: Өлеңдер мен поэмалар. – Алматы: Атамұра, 2007. – 58 б.
- 108 Асқаров Ә. Мұзтау // Әдебиет порталы. https://adebiportal.kz/kz/news/view/alibek-asqarov-muztau__2009.24.01.2023.
- 109 Абай. Энциклопедия. – Алматы: «Қазақ энциклопедиясының» Бас редакциясы, «Атамұра» баспасы, 1995. – 720 б.
- 110 Күржіманұлы Қ., Мөңкеұлы М. Шығармалары. – Алматы: «Нұрлы Press.kz», 2014. – 288 б.
- 111 Кеңесбаев І. Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі. – Алматы: Ғылым, 2007. – 800 б.
- 112 Тасполатов Б.Т. Қазығұрт топонимдері. – Шымкент: «Әлем» баспаханасы, 2016. – 168 б.
- 113 Әбілғазы. Түрік шежіресі. – Алматы: Ана тілі, 1992. – 208 б.
- 114 Диваев Ә. Тарту. – Алматы: «Ана тілі», 1992. – 256 б.
- 115 Хасанұлы Б. Аймақ тілдері мен мемлекеттік тіл қызметін арттырудың егемендік тұғырнамасы: әдіснама мен мониторинг мәселелері. – Қостанай, 2002. – 62 б.
- 116 Жартыбаев А.Е. Орталық Қазақстан топонимиясының тарихи-лингвистикалық, этимологиялық және этномәдени негіздері: 10.02.06. филол.ғылым. док... автореф.: – Алматы, 2006. – 44 б.
- 117 Сансызбаева С. К. «Мифологизация образа мира: казахско-русские зооморфизмы». Вестник КазНУ. Серия Филологическая. – Алматы, 2011. – № 4 (134). – Б. 19-39.
- 118 Марғұлан Ә. Ежелгі жыр аңыздар. – Алматы: Жазушы, 1985. – 368 б.
- 119 Дала фольклорының антологиясы: научное издание. 8-том. Прозалық фольклор: Аңыздар / Томды құрастырып, баспаға дайындағандар: Т.Әлібеков, Н.М.Мурсалимова, А.Оралбек. – Алматы: Brand Book, 2020. – 472 б.
- 120 Набиолла Н. Қазақ фольклорындағы сиырға қатысты қастерлі ұғым-түсініктер // Keruen» scientific journal M.O.Auezov Institute of Literature and Art ISSN 2078-8134 - Vol.72, № 3(2021). – Б. 31-41.
- 121 Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – М.-Л.: Изд-во АН СССР. – 1950. - Т. I. – 382 с.
- 122 Қортабаева Г. Түркі мифологиясы. – Алматы, 2019. – 410 б.
- 123 Сарбасов Б. Қазақ фольклорындағы бөрі бейнесі // ҚазҰУ хабаршысы. Филология сериясы. – Алматы, 2016. – № 2 (160). – Б. 183-186.
- 124 Қайдар Ә.Т. Халық даналығы. – Алматы: Тоғанай Т баспасы, 2004. – 560 б.

- 125 Батырлар жыры. Қаз ССР Ғылым академиясы; М.О. Әуезов атын. әдебиет және өнер ин-ты. – 3-бас. – Алматы: Қаз. мемл. көркем әдебиет баспасы, 1963. – 332 б.
- 126 Бабалар сөзі: Жүзтомдық. – Астана: «Фолиант», Ғашықтық жырлар. – 2009. – Т. 53. – 456 б.
- 127 Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі / Энциклопедия. – Алматы: ТОО «Әлем Даму Интеграция», А – Б. – 2017. – Т.1. – 856 б.
- 128 Уахатов Б. Қазақтың халық өлеңдері. Алматы: Ғылым, 1974. – 288 б.
- 129 Қазақ тілінің аймақтық сөздігі / Құраст. Ғ.Қалиев, О.Нақысбеков, Ш.Сарыбаев, А.Үдербаев және т.б. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2005. – 824 б.
- 130 Потапов Л.П. Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск, 1978. – 222 с.
- 131 Қазақстанның қазіргі жаңғыру кезеңіндегі қазақ халқының философиялық-поэтикалық мұрасының рухани-мәдени әлеуеті. Ұжымдық монография. – Алматы: ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2022. – 376 б.
- 132 Телия В.Н. Большой фразеологический словарь русского языка. – М.: АСТ-ПРЕСС, 2006. – 764 с.
- 133 Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі / Энциклопедия. – Алматы: ТОО «Әлем Даму Интеграция», З – Қ. – 2017. – Т.3. – 856 б.
- 134 Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі / Энциклопедия. – Алматы: ТОО «Әлем Даму Интеграция», П – Я. – 2017. – Т.5. – 816 б.
- 135 Сыздықова Р. Қазақ әдеби тілінің тарихы. – Алматы: «Ел-шежіре» баспасы, 2014. – Т.7. – 664 б.
- 136 Жұбанов Қ. Қазақ тілі жөніндегі зерттеулер. өңд., 3-бас. – Алматы: «Атамұра», 2010. – 608 б.
- 137 Қосыбаев М.М. М. Қашқаридың «Диуани лұғат-ит-түрік» еңбегіндегі әлемнің тілдік бейнесі. – Астана, 2013. – 120 б.
- 138 Жакипов А. Термины верблюдоводства казахского языка: автореф. канд.филол.наук: 10.02.02. – Алма-Ата, 1983. – 23 с.
- 139 Буслаев Ф.И. Соч. по археологии и истории искусств, – СПб., 1910. – Т. II. – 455 с.
- 140 Бабалар сөзі: Жүзтомдық. – Астана: «Фолиант», Тарихи аңыздар. – 2012. – Т. 85. – 416 б.
- 141 Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі / Энциклопедия. – Алматы: ТОО «Әлем Даму Интеграция», Г – З. – 2017. – Т.2. – 848 б.
- 142 Сексек Ата әулие. Құрастырған: Күнби Үйсін-Дулат әл-Қазығұрди (Құралбек Ергөбеков). – Шымкент: Алтын шаңырақ, 2017. – 88 б.
- 143 Табынбаев Ж. Хан Абылай // Halyqline.kz. <https://halyqline.kz/qogam/ruhaniat/han-abyлай/30.01.2023>.

- 144 Қондыбай С. Арғықазақ мифологиясы. 4-кітап. – Алматы: Арыс, 2008. – 536 б.
- 145 Сейдімбек А.С. Қазақтың ауызша тарихы: зерттеу. – Астана: Фолиант, 2008 – 728 б.
- 146 Жанпейісов Е. Мағжанның Самалық өлеңі туралы // ҚР Білім және Ғылым министрлігі, ҚРҰҒА-ның Хабарлары. Тіл, әдебиет сериясы. – 1999. – №1. – Б. 9-12.
- 147 Қалиев Б. Қазақ тіліндегі өсімдік атаулары: оқулық. – Алматы: Ғылым, 1988. – 159 б.
- 148 Әділбаева Ұ. Б. Өсімдік атауларының тура және ауыс мағынада уәждеуі // ҚазҰУ хабаршысы. Филология сериясы. – 2001. – № 14 (48). – Б. 46-50.
- 149 Манкеева Ж. Тіл арқылы этномәдени кодтарды ашу // Егемен қазақстан, 2018.
- 150 Ырысбек Д. Оспанның адыраспаны немесе мән мен мәнсіздік // Ақ желкен. – 2016. – № 10. – Б. 5-6.
- 151 Әбдіғазыұлы Б. Қазақ әдебиеті: энциклопедиялық анықтамалық. – Алматы: Аруна, 2010. – 573 б.
- 152 Қайдар Ә. Қазақтар ана тілі әлемінде (этнолингвистикалық сөздік) Адам. – Алматы: Сардар, 2013. – Т.2. – 728 б.
- 153 Жұртбай Т. Мәңгілік аңсар. – Алматы: «Орхон» баспа үйі, 2014. – 259 б.
- 154 Амангазиева М., Ертаева П., Абдрахманова Ж. Түркілік дүниетанымдағы космогониялық тәңірі атауының лексика-семантикалық сипаты. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, 2024. – № 7 (2). – Б. 125-138.
- 155 Сеидов М.А. Заметки о гуннской мифологии. – Баку, СТ, 1970. - № 2. – С. 107-116.
- 156 Ибраев Б. Космогонические представления наших предков // Декоративное искусство СССР. – М., 1980. – № 8. – С. 40–45.
- 157 Қазақтың мифтік әңгімелері / Құрастырғандар: Ш.Ыбыраев, П.Әуесбаева. – Алматы: Ғылым, 2002. – 320 б.
- 158 Сүйеркүл Б., Есенова Қ. Қазақ тіліндегі зұлым күш иелері атаулары қолданысының теолингвистикалық ерекшеліктері // Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ Хабаршысы. – 2016. – № 3 (112). – Б. 176-181.
- 159 Мухитдинов Р.С. Қазақ тіліндегі ислам діні сөздерінің қолданылу тарихы: Монография – Астана: «Рухани құндылықтарды қолдау қоры» корпоративтік қоры, 2018. – 260 б.
- 160 Әбу-Асқар Мекешұлы. Батыс-Шығыс мифологиясындағы ортақ наным-сенімдер // Әдебиет порталы. https://adebiportal.kz/kz/news/view/abu-asqar-mekesuly-batys-sygys-mifologiiasyndagy-ortaq-nanym-senimder__21764 22.05.2019.
- 161 Қазақ бақсы-балгерлері. Құрастырған Ж.Дәуренбеков. – Алматы: Ана-тілі, 1993. – 223 б.

- 162 Қазақ әдеби тілінің сөздігі. Он бес томдық. / Құраст. А.Үдербаев, О.Нақысбеков, Ж.Қоңыратбаева және т.б. – Алматы, 2011. – Т.12. – 752 б.
- 163 Қоңыратбаев Ә. Қазақ эпосы және түркология. – Алматы: Ғылым, 1987. – 368 б.
- 164 Қазақ демонологиясы // Әдебиет порталы, https://adebiportal.kz/kz/news/view/qazaq-demonologiiasy__23233. 22.02.2021.
- 165 Бабалар сөзі: Жүзтомдық. Күлдіргі әңгімелер. – Астана: «Фолиант», 2013. – Т. 98. – 440 б.
- 166 Қортабаева Г. Түркі ономастикасы. – Алматы: Қазақ университеті, 2017. – 180 б.
- 167 Русские народные бытовые сказки Сибири. – М.: Наука, 1985. – 251 с.
- 168 Түркі халықтарының хикаялары. Жинақты құрастырып, баспаға дайындағандар: Ш.Ибраев, А.Ахметбекова, П.Ауесбаева. – Алматы: ИП «Сагаутдинова». – 2014. – 415 б.
- 169 Қазақ әдеби тілінің сөздігі. Он бес томдық. / Құраст. Т.Жанұзақ, С.Омарбеков, Ә.Жүнісбек және т.б. – Алматы, 2011. – Т.1. – 752 б.
- 170 Ахмади Ж. Жүрек қартайса, ажал анду салады. Этнографиялық көркем әңгімелер жинағы. – Алматы: «Қайнар», 2000. – 192 б.
- 171 Мақатаев М. Шығармаларының толық жинағы: Көп томдық, Құраст. Оразақын Асқар. 3-басылым – Алматы: «Жалын баспасы» ЖШС, Өлеңдері мен дастандары. – 2013. – Т. I. – 320 б.
- 172 Бөкей О. Үркер ауып барады: Повестер мен әңгімелер. – Алматы: Жалын, 1981. – 528 б.
- 173 Қазақ әдеби тілінің сөздігі. Он бес томдық. / Құраст.: М.Малбақов, Н.Оңғарбаева, А.Үдербаев және т.б. – Алматы, 2011. – Т.10. – 752 б.
- 174 Қазақстан. Ұлттық энциклопедия. / Бас ред. Б. Аяған. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2007. – Т.9 (Ұ-І). – 688 б.
- 175 Кекілбаев Ә. Он екі томдық шығармалар жинағы. – Алматы: «Өлке» баспасы.– 1999. – Т. 6. – 464 б.
- 176 Бабалар сөзі: Жүз томдық. – Астана: «Фолиант». Хикаялық дастандар. – 2006. – Т. 31. – 376 б.
- 177 Киынова Ж.К. Қазіргі діни стиль және ислам лексикасын орыс тіліне аудару мәселелер // Вестник КазНУ. Серия филологическая, – Алматы, 2011. – № 4 (134). – Б. 134-139.
- 178 Алдашева А.А. Аударматану: лингвистикалық және лингвомәдени мәселелер. – Алматы: Арыс, 1998. – 215 б.
- 179 Biber D. Representativeness in corpus design. Literary and Linguistic Computing, 1993. – Vol. 8, No 4. – S. 243-257.
- 180 Рыков В.В. Корпус текстов как реализация объектно-ориентированной парадигмы // Труды Международного семинара Диалог – 2002. – М.: Наука, 2002. – Б. 31-32.
- 181 Қазақстан. Ұлттық энциклопедия. / Бас ред. Ә.Нысанбаев. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1998. – Т.1. (А-Ә) – 720 б.

182 Қазақ өнерінің антологиясы. 25-томдық. Айтыс. (Кеңестік кезеңге дейінгі айтыс). Құраст. М.Жолдасбеков, Р.Әлмұханова. – Астана: «Күлтегін» баспасы, 2014. – Т. I. – 400 б.

183 Сейітұлы Қ. Пайғамбарлар тарихы. – Алматы: «Қазақ энциклопедиясы» баспасы, 2015. – 320 б.

184 Қазақ сөздігі (Қазақ тілінің біртөмдік үлкен түсіндірме сөздігі). / Құраст.: Н. Уәли, Ш. Құрманбайұлы, М. Малбақов, Р. Шойбеков және т.б. – Алматы: «Дәуір» баспасы, 2013. – 1488 б.

185 Бабалар сөзі. Жүз томдық. Т. 10: Діни дастандар. – Астана: «Фолиант», 2004. – 360 б.

186 Бисенғали А.З. Жаңа қолданыстардың ономастиологиялық сипатының танымдық уәжділігі // Қазақстанның ғылымы мен өмірі. – Алматы, 2017. – № 6 (50). – Б. 51-53.

187 Сүйерқұл Б., Сейітбекова А. Тарихи теолингвистика: қалыптасуы, дамуы, негізгі бағыттары (Н. Рабғұзидің «Адам ата – Хауа ана» қиссасы мен А. Йүгінекидің «Ақиқат сыйы» дастаны материалдары негізінде). – Алматы: «Ғылым ордасы» РМК баспаханасы, 2017. – 140 б.

188 Карпенко Ю.А. Названия звездного неба. – М.: Наука, 1981. – 184 с.

189 Жақыпов Ж.А., Кәрібай Қ.С. Діни дастандардағы теонимдер // Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің хабаршысы. Филология сериясы. – 2022. – № 4 (141). – Б. 43-52.

190 Аджи М. Полынь половецкого поля. – М.: ТОО ПИК-КОНТЕКСТ, 1994. – 209 с.

191 Келімбетов Н. Түркі халықтарының ежелгі әдеби жәдігерліктері. – Алматы: Раритет, 2011. – 432 б.

192 Рысбаева Г. Қ. «Түркі тілдеріндегі «Тәңір» сөзінен туындаған культтік фразеологизмдер» // ҚазҰУ хабаршысы. Филология сериясы. – 2003. – № 4 (66). – Б. 92–94.

193 Қашғари М. Түбі бір түркі тілі. – Алматы: «Ана тілі», 1993. – 192 б.

194 Пекарский Э.К. Словарь якутского языка Акад. наук СССР. – 2-е изд. – М., 1959. – С. 1280-2508.

195 Скақбаев М. Ұят туралы аңыз: Хикая, повестер және әңгімелер. – Алматы: Жазушы, 1980. – 288 б.

196 Байымбетова Р.Қ. Түркілер дүниетанымының тілдік репрезентациясы (VII-IX ғасырлардағы түркі ескерткіштерінің тілі негізінде): 10.02.06. филол. ғылым.канд... .дисс. автореф. – Алматы, 2008. – 15 б.

197 Бабалар сөзі: Жүз томдық. Діни дастандар. – Астана: «Фолиант», 2004. – Т.15. – 320 б.

198 Иманбердиева С. Тарихи ономастикалық кеңістік (X-XIV ғғ. түркі жазба ескерткіштері негізінде). – Алматы: Сөздік-Словарь ЖШС, 2010. – 378 б.

199 Ағабекова Ж. Қазақ тілінде қалыптасқан араб текті кісі аттарының этнолингвистикалық сипаты: 10.02.06. филол.ғылым.канд... дисс.автореф. – Алматы, 2005. – 25 б.

200 Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. – Киев, 1996. – 384 с.

- 201 Рустемов Л. Казахско-русский толковый словарь арабско-иранских заимствованных слов. – Алма-ата: Мектеп, 1989. – 319 б.
- 202 Суперанская А.В. Имя собственное – в языке или обществе. – М.: Наука, 1988. – С. 26-32.
- 203 Қондыбай С. Арғықазақ мифологиясы. 1-кітап. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 504 б.
- 204 «Асыл мұра» түркі антологиясы. – Астана, 2012. – 568 б.
- 205 Debus Friedhelm. Functions of Literary Names. – Sprachreport. – Mannheim: Institute for the German Language. – 2004. – № 1. – P. 2–9.
- 206 Ковшова М.Л. Лингвокультурологический анализ идиом, загадок, пословиц и поговорок: Антропонимический код культуры. – М.: Ленанд, 2019. – 400 с.
- 207 Uali N. Agionyms in the mytho-religious world outlook of the kazakhs // «Тілтаным» журналы. – Алматы, 2015. – №1. – Б. 10-20.
- 208 Мустафина Р.М. Представления культуры, обряды у казахов. – Алма-Ата: Қазақ университеті, 1992. – 176 с.
- 209 Қартаева Т., Бексеитов Г., Оспанов Е. Су культі: анықтамалық – Алматы: Қазақ университеті, 2018. – 158 б.
- 210 Сағындықұлы Б. Ғаламның ғажайып сырлары. – Алматы: Ғылым, 1997. – 295 б.
- 211 Тұрышев А.Қ. Мәшһүр-Жүсіптің лингвистикалық көзқарастары: оқу құралы. – Павлодар: Кереку, 2009. – 193 б.
- 212 Ислам. Энциклопедиялық анықтамалық. – Алматы: «Аруна Ltd» ЖШС, 2010. – 592 б.
- 213 «Сұрапыл» сөзі қайдан шыққан? Қазақстандағы Ислам // <https://kazislam.kz/2020/03/s-rapyl-s-zi-ajdan-shy-an/> 16.03.2020.
- 214 Қондыбай С. Маңғыстау мен Үстірттің киелі орындары. – Алматы: Арыс, 2007. – 135 б.
- 215 Сейтбеков С. Иман негіздері. – Алматы: Ислам мәдениеті мен білімін қолдау қоры, 2011. – 376 б.
- 216 Қисса-сұл әнбия және экзистенциялық талдау. Отбасы хрестоматиясы / С.Керімбай, Ә.Нәби, М.Төлеген. – Алматы, 2022. – 552 б.
- 217 Керімбаев А. Қазақ тіліндегі сакральды атаулардың этнолингвистикалық сипаты: 10.02.02. филол. ғылым. канд... дис.автореф. – Алматы, 2007. – 25 б.
- 218 Ислам: Энциклопедия. / Бас ред.: Р.Н. Нұрғалиев. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1995. – 286 б.
- 219 Гордлевский В.А. Избранные сочинения. В 4-х томах. - М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1960-1968. – 591 с.
- 220 Қазақ әдеби тілінің сөздігі. 2-том (А-Б). – Алматы: «Арыс» баспасы, 2006. – 744 б.
- 221 362 әулиелі Маңғыстау. – Алматы: «Информ-А», 2019. – 561 б.

- 222 Қасқабасов С. Таңдамалы. Мифология. Фольклор. Әдебиет. Зерттеулер. – Астана: Фолиант, 2014. – Т.2. – 344 б.
- 223 Жапақов С. Эпикалық фразеологизмдердің когнитивтік негіздері: 10.02.02. филол. ғылым. канд... дис. – Алматы: А.Байтұрсынұлы атындағы Тіл білімі институты, 2003. – 130 б.
- 224 Қазақ халқының тарихи тұлғалары: Қысқаша анықтамалық / Құраст.: Ә.Көпіш. 1-кітап. – Алматы: Өнер, 2016. – 312 б.
- 225 Тұрлыбек Д. Бекет-ата жолымен. – Алматы, 2004. – 186 б.
- 226 Кекілбаев Ә. Дала балладалары. 1-том. – Алматы: «Жазушы», 2005. – 248 б.
- 227 Сокил В.В. Топонимические легенды и предания украинцев Карпат: автореф.дис. ...канд.филол.наук: 10.01.09. – Минск: Институт искусствоведения, этнографии и фольклора, 1990. – 20 с.
- 228 Бугаева И.В. Святые имена в зеркале перевода // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А.Добролюбова. Выпуск 3, 2008. – С. 51-62.
- 229 Рысбергенова К. Историко-лингвистический анализ топонимов. Южного Казахстана. – Алматы: Ғылым, 2000. – 153 с.
- 230 Дастанов О. Әулиелі жерлер туралы шындық. – Алматы, 1967. – 80 б.
- 231 Қорқыт ата кітабы: жырлар. – Астана: Фолиант, 2008. – 608 б.
- 232 Жеті ғасыр жырлайды: екі томдық. – Алматы: Жазушы, 2004. – Т.1. – 400 б.
- 233 Аманат. Сәттігүл Жанғабылұлының шығармалары. – Алматы: Ердәулет, 1996. – 382 б.
- 234 Мадиева Г.Б. Имя собственное в контексте познания. – Алматы: Қазақ университеті, 2004. – 190 с.
- 235 Ежелгі Қазақстан мифтері: Қазақстан балалар энциклопедиясы / бас ред. – Алматы: Аруна баспасы, 2006. – 252 б.
- 236 Рысбаева Г.Қ., Исаева Ж.Т., Тұңғышбаева Ғ.Ж. Көне түркі мифологиясындағы Ұмай ана бейнесі // Еуразия гуманитарлық институтының хабаршысы. – 2019. - №2. – Б. 185-192.
- 237 Банзаров Д. Собрание сочинений. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1955. – 374 с.
- 238 Бабалар сөзі: Жүзтомдық. Балалар фольклоры. – Астана: «Фолиант», 2011. - Т. 72. – 440 б.
- 239 Қазақтың мифтік кейіпкерлері / Құрастырған Итеғұлова С. – Астана, 2015. – 180 б.
- 240 Иманбердиева С.К., Егизбаева Н.Ж. Тілдік, тарихи сабақтастық: онимдердің қазіргі тілдегі көрінісі // ҚазҰУ-дің хабаршысы, Филология сериясы. – 2020. – №1 (177). – Б.142-152.
- 241 Мадиева Г.Б., Иманбердиева С.Қ. Ономастиканың теориясы мен практикасы. – Алматы, 2015. – 270 б.
- 242 Кожобекова Р.Т. Баспасөз бетіндегі тақырыптардың фразеологиялану ерекшелігі: 10.02.02. филол. ғылым. канд... дисс. – Алматы, – 140 б.

243 Кенжеқанова Қ.К. Саяси дискурстың прагмалингвистикалық және когнитивтік компоненттері (қазақ тіліндегі мерзімді басылымдар материалдары бойынша) – Алматы, 2015. – Б. 168-179.

244 Гудков Д.Б., Захаренко И.В., Красных В.В., Багаева Д.В. «Прецедентное имя и прецедентное высказывание как символы прецедентных феноменов». В кн.: Язык, сознание, коммуникация. – М.: Филология, 1997. – Вып. 1. – С. 82–103.

245 Эрнисова А.Э. Прецедентные феномены в билингвальном языковом сознании // Научное периодическое издание «INSITU». – М.: РИЦ ИФИР, 2016. – С. 43-46.

246 Қыраубаева А. Ғасырлар мұрасы. – Алматы: Мектеп, 1988. – 160 б.

247 Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. – М.: Наука, 1965. – 569 с.

248 Барлыбаева Г.Г., Кельдинова А.Б. Қазақ философиясының қалыптасуына сопылық идеяларының әсері // Адам әлемі. 2021. – №3 (89). – Б. 38-45.

249 Иманбердиева С.Қ. X-XIV ғғ. ескерткіштері мен қазіргі қазақ тіліндегі прецедентті есімдердің ерекшеліктері мен ұқсастықтары // ҚР ҰҒА Хабарлары, 2009. – №5. – Б. 85-88.

250 Корпустық лингвистика. – Алматы: Қазақ тілі, 2017. – 336 б.

251 Сүлейменова Э.Д. Қазақ тілі үшін ұлттық корпус керек пе // А.Байтұрсынұлы атындағы Тіл білімі институтының «Тілтаным» журналы. – Алматы. – 2015. – №2. – Б. 42-45.

252 Алекторов А.Е. О рождении и воспитании детей у киргизов, о правах и власти родительской. – Оренбург: типо-лит. Евфимовского-Мировицкого, 1891. – 20 б.

253 Суперанская А.В., Суслова А.В. О русских именах. – М.: Азбука, 2008. – 304 с.

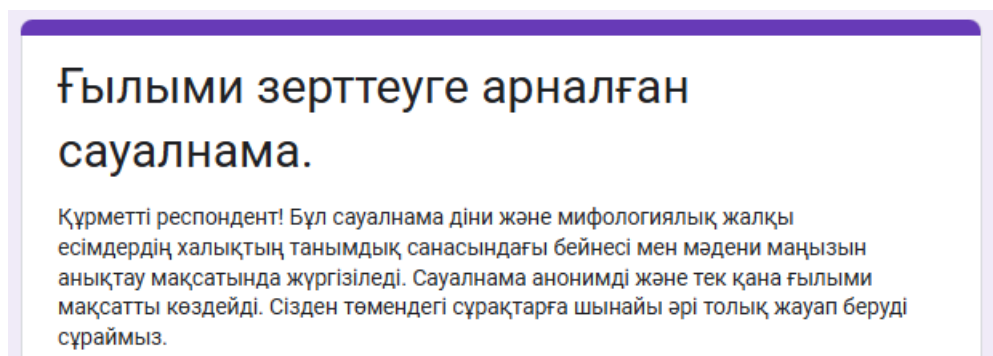
254 Древнетюркский словарь. – Ленинград: Наука, 1969. – 676 с.

255 Tlegenova G. B., Rysbergen K. K., Zhanabekova A. Representativeness of Mythonyms and Theonyms in Language Corpora // International Journal of Society, Culture, & Language. – 2024. – Vol. 12, No 1. – P. 374-395.

256 Жұбанов А. Қазақ тілінің ұлттық корпусы және метабелгіленім мәселесі // А.Байтұрсынұлы атындағы Тіл білімі институтының «Тілтаным» журналы. 2015. – №1. – Б. 21-29.

ҚОСЫМША А

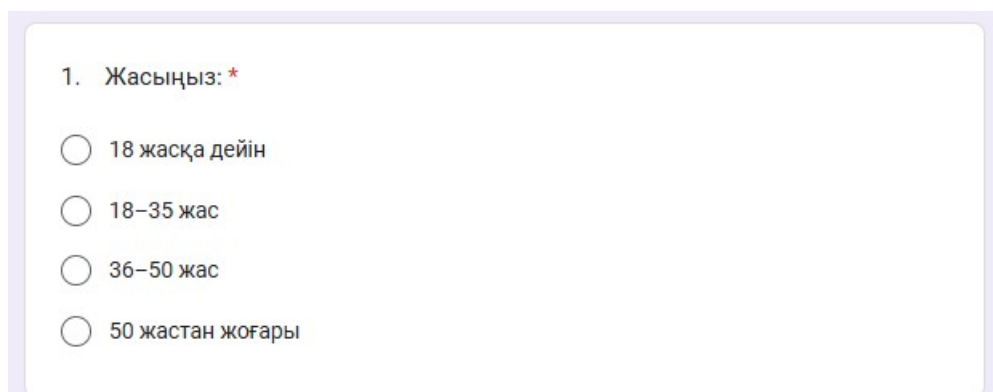
АЛЫНҒАН САУАЛНАМА ҮЛГІЛЕРІ



Ғылыми зерттеуге арналған сауалнама.

Құрметті респондент! Бұл сауалнама діни және мифологиялық жалқы есімдердің халықтың танымдық санасындағы бейнесі мен мәдени маңызын анықтау мақсатында жүргізіледі. Сауалнама анонимді және тек қана ғылыми мақсатты көздейді. Сізден төмендегі сұрақтарға шынайы әрі толық жауап беруді сұраймыз.

Сурет А.1 – Онлайн сауалнаманың мақсаты



1. Жасыңыз: *

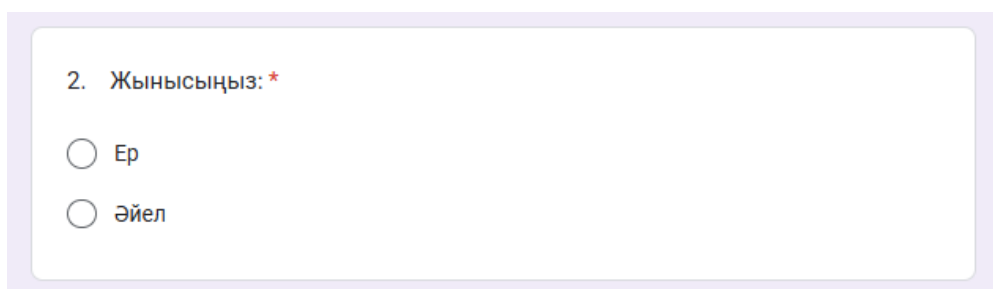
☐ 18 жасқа дейін

☐ 18–35 жас

☐ 36–50 жас

☐ 50 жастан жоғары

Сурет А.2 – Онлайн сауалнамадағы қатысушылардың жас ерекшелігі



2. Жынысыңыз: *

☐ Ер

☐ Әйел

Сурет А.3 – Онлайн сауалнамадағы қатысушылардың жыныс ерекшелігі

3. Әлеуметтік мәртебеңіз: *

☐ Оқушы

☐ Студент

☐ Магистрант

☐ Докторант

☐ Мұғалім

☐ Ғалым

☐ Другое: _____

Сурет А.4 – Онлайн сауалнамадағы қатысушылардың әлеуметтік мәртебесі

4. Қандай мифтік кейіпкерлерді білесіз? Өз нұсқаңызды жазыңыз: *

Мой ответ _____

Сурет А.5 – Онлайн сауалнамадағы 1-сұрақ

5. Қандай мифтік жер-су атауларын білесіз? Өз нұсқаңызды жазыңыз: *

Мой ответ _____

Сурет А.6 – Онлайн сауалнамадағы 2-сұрақ

6. Самұрық, Үркер, Жетіқарақшы, Желмая, Көк бөрі, Қап тауы, Бәйтерек, *
Сөрел, Көнаяқ атауларының мағынасын білесіз бе?

☐ Иә, білемін

☐ Ішінара

☐ Жоқ

Сурет А.7 – Онлайн сауалнамадағы 3-сұрақ

7. Сіз үшін немесе халқыңыз үшін киелі саналатын қандай орындар мен тұлғаларды атай аласыз? *

Өз нұсқаңызды жазыңыз: _____

Мой ответ _____

Сурет А.8 – Онлайн сауалнамадағы 4-сұрақ

8. «Жаратушы» атауына қатысты қандай синонимдерді білесіз? *

Өз нұсқаңызды жазыңыз: _____

Мой ответ _____

Сурет А.9 – Онлайн сауалнамадағы 5-сұрақ

9. Пайғамбарға қатысты тұрақты тіркестерді атай аласыз ба? *

Өз нұсқаңызды жазыңыз: _____

Мой ответ _____

Сурет А.10 – Онлайн сауалнамадағы 6-сұрақ

10. Қазақ мәдениетінде белгілі бір пір есімдерін атай аласыз ба? *

Өз нұсқаңызды жазыңыз: _____

Мой ответ _____

Сурет А.11 – Онлайн сауалнамадағы 7-сұрақ

11. Қазақ халқының дүниетанымында ерекше орын алған қандай әулие-әнбиелерді білесіз? *

Өз нұсқаңызды жазыңыз: _____

Мой ответ

Сурет А.12 – Онлайн сауалнамадағы 8-сұрақ

12. Әулие-әнбиелердің қазақ қоғамындағы рөлі қандай өз ойыңызды білдіріңіз?

Өз нұсқаңызды жазыңыз: _____

Мой ответ

Сурет А.13 – Онлайн сауалнамадағы 9-сұрақ

13. Қазақ ономастикасындағы діни және мифологиялық атауларды мұра ретінде қалай сақтап қала аламыз? *

Өз нұсқаңызды жазыңыз: _____

Мой ответ

Сурет А.14 – Онлайн сауалнамадағы 10-сұрақ