

¹Рыскиева Ә.А., ²Құранбек Ә.А., ³Аташ Б.М., ⁴Тәттібек Н.М.

¹филос.ғ.к., меңгеруші, І. Жансүгіров атындағы Жетісу мемлекеттік университеті шетел тілдері және аударма ісі кафедрасы, Қазақстан, Талдықорған қ., e-mail: aiymzhanabu@gmail.com

²филос.ғ.к., доцент, қауымдастырылған профессор, І. Жансүгіров атындағы Жетісу мемлекеттік университеті, шетел тілдері және аударма ісі кафедрасы, Қазақстан, Талдықорған қ., e-mail: akuranbek@gmail.com

³филос.ғ.д., доцент, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ., e-mail: atash_berik@mail.ru

⁴С.Ж. Асфендияров ат. ҚазҰМУ аға оқытушысы, философия магистрі, Қазақстан, Алматы қ., e-mail: nurgultattibek78@mail.ru

**ТҮРКІЛІК МӘДЕНИЕТТЕГІ РӘМІЗДЕРДІҢ
ЭСТЕТИКАСЫ ЖӘНЕ ОНЫҢ
ЭКЗИСТЕНЦИАЛДЫҚ-ӨМІРМӘНДІЛІК АСТАРЛАРЫ**

Бұл мақалада авторлар түркілердің рәміздік мәдениетіне шолу жасай келіп, оның идеялық көздері мен шығу тегін зерделеп, өмірлік тәжірибелік қырларын да саралайды. Байырғы түркі халықтарының дүниені рәміздік бейнелеудегі сандардың роліне талдаулар жасалып, әлемнің сандық көркемдік-образдық бейнесінің тұспалданған ойлары зерделенеді. Әлемнің вертикальді үштік құрылымы көне әфсаналар мен діни сенімдер бойынша дәйектеледі және бұл иерархиялық жүйенің ішкі мәні туралы идеялар ұсынылады. Бұл идеялардың этикалық және эстетикалық қырлары көрсетіледі. Ата-бабаларымыздың әлемді бейнелейтін онтологиялық рәміздерінің бірі – ағаштың сакральді астарларына шолу жасай келіп, оның әр түрлі формадағы түрленуіне де тоқталып өтеді. «Әлем ағашынан» бастап, жапандағы жалғыз теректің көне дәуірлерден бері сақталған қастерлілігін және онтологиялық-антропологиялық мағынасы толғанылады. Сондай-ақ, келесі кезекте, таудың мифологиялық-мистикалық, рәміздік-эстетикалық астарлары таразыланады да, ол балбалтастармен байланыстырылады. Авторлар көне түркілік дүниетанымда бұндай жеке элементтерді бейнелейтін рәміздердің жиынтығы әлемнің тұтас бейнесін құрайтындығы туралы қортындыны негіздейді.

Түйін сөздер: түркі мифологиясы, дәстүрлі түркі дүниетанымы, түркі мәдениеті, архетип, рәміз, сакралдылық, эстетика.

¹Ryskiewa A.A., ²Kuranbek A.A., ³Atash B.M., ⁴Tattibek N.M.

¹Candidate of Philosophy Sciences, Head of the Department of Foreign Languages and translation studies of Ilyas Zhansugurov Zhetysu State University, Kazakhstan, Taldykorgan, e-mail: aiymzhanabu@gmail.com

²Candidate of Philosophy Sciences, Associate Professor of Ilyas Zhansugurov Zhetysu State University, Kazakhstan, Taldykorgan, e-mail: akuranbek@gmail.com

³Doctor of Philosophy.s., Associate Professor, Kazakh National University al-Farabi, Kazakhstan, Almaty, e-mail: atash_berik@mail.ru

⁴Senior Lecturer of KazNMU. S.D. Asfendiyarov, Master of philosophy, Kazakhstan, Almaty, e-mail: nurgultattibek78@mail.ru

**Aesthetics of symbols in the culture
of the Turks and their existential-meaning-life basis**

The authors, making a review of the symbols of Turkic culture and studying the sources and ideological bases of its origin, analyze vitally-practical aspects of Turkic culture. Examines the values of numbers in a symbolic reflection of the worldview of ancient Turkic peoples, artistic creative vision of the world in a numerical sense. Is defined threefold vertical structure of the world in religious beliefs, ancient leg-

ends and suggests ideas inner essence of this hierarchical system. Shown ethical and aesthetic aspects of these ideas. The article, based on a review of one of the ontological characters of ancestors depicting the world – a sacred tree, are disclosed various forms of understanding. Since the «tree of peace» refers to the greatness and ontologi-anthropological value of a single tree in the valley, which has survived since the ancient era. Further, it is considered mystical-mythological and symbolic-aesthetic meaning of beginning of mountains, which is associated with «balbaltas». Finale, authors come to the conclusion that the set of symbols of the individual elements of ancient Turkic worldview is a holistic view of the world.

Key words: mythology of the Turks, traditional worldview of the Turks, Turk`s culture, archetype, symbol, sacredness, aesthetics.

¹Рыскиева А.А., ²Куранбек А.А., ³Аташ Б.М., ⁴Таттибек Н.М.

¹к.филос.н., заведующая кафедрой иностранных языков и переводческого дела
Жетысуского государственного университета имени И. Жансугурова,
Казахстан, Талдыкорган, e-mail: айымжанabu@gmail.com

²доцент, к.филос.н., ассоциированный профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин
Жетысуского государственного университета имени И. Жансугурова,
Казахстан, Талдыкорган, e-mail: akuranbek@gmail.com

³доцент, д.филос.н., Казахский национальный университет имени аль-Фараби,
Казахстан, г. Алматы, e-mail: atash_berik@mail.ru

⁴старший преподаватель КазНМУ им. С.Д. Асфендиярова, магистр философии,
Казахстан, г. Алматы, e-mail: nurgultattibek78@mail.ru

Эстетика символов в культуре тюрков и их экзистенциально-смысложизненные основы

В статье авторы, делая обзор символов тюркской культуры и изучая идейные источники и основы ее происхождения, анализируют жизненно-практические стороны тюркской культуры. Анализируются значения чисел в символическом отражении в мировоззрении древнетюркских народов, художественно-образное видение мира в числовом смысле. Определяется троичная вертикальная структура мира в религиозных верованиях, древних легендах и предлагаются идеи внутренней сути данной иерархической системы. Показаны этические и эстетические стороны этих идей. В статье, на основе обзора одного из онтологических символов предков, изображающего мир – сакрального дерева, раскрываются разнообразие формы его понимания. Начиная с «дерева мира», говорится о величии и онтолого-антропологическом значении единственного дерева в долине, которое сохранилось с древней эпохи. Далее рассматривается мистико-мифологическое и символично-эстетическое значение начала гор, которое связывается с «балбалтас». В заключении авторы приходят к выводу о том, что совокупность символов отдельных элементов древнетюркского мировоззрения составляет целостную картину мира.

Ключевые слова: мифология тюрков, традиционное мировоззрение тюрков, культура тюрков, архетип, символ, сакральность, эстетика.

Кіріспе

Мәдениет өз негізінде күрделі құндылықтар жүйесінен тұрады. Ендеше, мәдениеттің кез келген элементі мен адамға қатысты дүние құндылық ретінде қарастырылуы мүмкін. Демек, біздің мәдениет аясындағы құндылықтарды түсіндірудегі ортақ ұғымымыз «мән-мағына» болып табылады екен. Құндылық пен мән-мағына – адамның әлеуметтік-мәдени үлгідегі екі мәні. Олай болса, мәдениеттің құндылықтық-мағыналық өзегін жүзеге асыратын тіл, не болмаса нышандар мен таңбалар жүйесі, талдауымыздың негізгі өзегі болып отырған рәміз мәселесіне алып келеді [1]. Мәдениет – құндылықтар мен мән-мағыналар әлемі. Ал, рәміздік үрдіс адамзат мәдениетінің мәнін, оның табиғи болмысы мен дамуының көкжиегін анықтайды. Рәміздер адамзаттың рухани

жасампаздығы мен шығармашылығының барлық деңгейінен өтеді [2].

Мәдениеттің феноменологиялық категорияларын талдауда теориялық егжей-тегжейлі қарастырылатын мәселенің бірі рәміз екені белгілі. Ең алдымен, рәміз дегеніміздің өзі не және оның мәні неде десек, философиялық зерттеу үрдісінде рәміз барлық құбылысты түгел қамтитын жинақтауыш ұғым ретінде сипатталады. Бұл тұрғыдан алғанда, рәмізді табиғи болмыстың бейнесі және оның мәдени-мағыналық көрінісі деп толығымен айта аламыз. Жильберт Дюранд «рәміздер формалық жағымен зерделенбеуі керек, олар ойлау категориялары болғандықтан, көріністің өмірлік мағыналық күші болуы қажет» [3] – деп сараптайды.

Рәміздер әлеуметтік өмірде ақпараттық хабар беріп, бағытын көрсетуде адамзаттың

сан ғасырлық мәдени-тарихи және рухани мұраларын, құндылықтарын бейнелеп, өз бойына мәдениет дәстүрін сақтайды [4]. Рәміз ұғымының мәнін ашып көрсету мәдениет философиясының еншісіндегі өзекті міндеттердің бірі деп айтуға болады. Осы тұрғыда батыс ғалымы Энтони Смит тарихи жады, ұлттық аңыздар, рухани құндылықтар мен ұлттық рәміздер ұлттық бірегейліктің бітей қайнасқан бөліктері ретінде анықтайды [5].

Поль Рикер рәміздің екі жақтылығын сипаттап біржағын архаикалық бейнелермен, екінші жағынан мүмкіндік категориясымен ұштастырады. Адамзат санасындағы түрлі бағыттағы анықтаманы Рикер эсхатология арқылы түсіндіреді. Ол «рәміз шындыққа мән-мағына беретін құндылық элементі» [6], – деп тұжырымдайды.

«Рәміздің орны тілдің күрделі ұйымдасқан таңбалар мен мән-мағыналар құратын жерінде» – деп жазады Рикер [7]

Түркілік дүниетанымға берік дәстүршілдік пен мыңдаған жылдар бойы қалыптасып, ғұрыпқа айналған рәміздік сипат тән екенін қуаттай келе, бұл екеуінің – ғұмыр-тіршілікте адамшылықпен өмір сүру асқақ мұратына негізделген түркілік дүниетанымның басты этикалық бағыт-бағдарын анықтайтынын атап көрсетуімізге болады.

Ғалымдарымыз дәстүрлі түркілік мәдениеттің рәміздік жүйесінің басты рәміздік ұғымдары ретінде келесілерді атайды, олар: «дүние суреттемелеріне қатысты көшпелі рәміздерге «үштік әлем» (аспан, жер-су, жер асты), «әлемдік ағаш», «ата жұрт», «аспан таулары», «соңғы теңіз», «киелі от», «тамыр», «аспан шырақтары», «жеті қат жер», «жеті қат көк», «алты тарап кеңістік», «жеті тарап кеңістік», «сегіз тарап кеңістік», «мүшел», «уақыт ырғақтары», «жыл қайтару» және т.б. жатады» [8]. Осы рәміздер арқылы біз түркілердің табиғатты, жаратылысты, тіршілік заңдылықтарын терең танып білгенін аңғарамыз. Байырғы жазба ескерткіштердің мәнін аша түсетін сипаттарды атағанда біз олардың түркі өркениетінің белгілері екенін аңғарамыз. Бұл рәміздік концептілер түркі дүниетанымның рәміздік ғаламынан мол ақпарат береді, түркі өркениетінің рухани төл қазынасымен табыстырады. Жоғарыда аталғандардан тіршілік ерекшеліктері мен табиғат құпияларына, аттары айтып тұрғандай әлем қозғалысы мен дамуына байланысты рәміздік түсініктерді жиі кездестіреміз. Бір сөзбен айтқанда қоршаған ортаға, халықтың

өзіне тән өмір салтына байланысты рәміздердің қалыптасқанын байқаймыз.

Рәміздердің сан алуан ілкі негіздері мен кескіндері мифтік дәуірлерде өмірге келді. «Мифтік заман, мифтік таным мифологиялық ойлау жүйесін қалыптастырды. Мифологиялық ойлау, көркемдік таным аясында белгілі бір танымдық ұғымдар, белгілер мен нышандар, тотемдер мен есім сөздер, заттар, тұтас ұғымдар, көркемдік рәміздер пайда болып, санада қалып қойды. Сөйтіп, біртіндеп мифтік кезең оқшауланып шықты. Мифтік категориялар сарапталды. Өркениетті үрдістің бір байламы осында жатыр. Антикалық дүние табиғатымен ұштасатын жаратылысы дара түркі мифологиясы және оның кейінгі ұлттық мәдениетімізде түрленуі ұлттық танымдымыздың өзіндік ерекшелігін даралай түседі», – деп көрсетілген көзқарастар да [9] осының айғағы. Архетиптілік, образдылық, ауқымды да кешенді мән-мазмұн, әмбебаптылық, ұлттық мәдени ерекшелік – рәміздердің басты табиғи көрінісі болып сипатталады. Көптеген зерттеушілер рәміздердің көпмағыналылығын, сан алуан мазмұннан тұратындығын тілге тиек етеді. Алайда біздің пікіріміз бойынша, рәміздің көпмағыналылығы – қандай да бір халықтың немесе белгілі бір мәдениет шеңберінде зерттеушінің ізденімпаздығының нәтижесі болып табылады. Демек, кез келген рәмізге белгілі бір мәдениетте қабылданған және қолданылатын мағына тән, ал оның екінші мағынасы тек арнайы бір кең мәтнінде ғана өзіндік мазмұнға ие болады. Өзге нәрселерді сипаттай отырып, рәміз басқа құбылыстарды меңзейді. Мұндай кең мәтнінде ол сакралдылықты бейнелейді. Сакралды рәміздердің түпнегізінде діннің тұрғандығы дау тудырмас қағида болып тұр. Негізгі діни рәміз, архаикалық немесе қазіргі кездегі образ, ым-ишара, құрбан болған объект немесе қасиетті салт-жоралар адамзат өмірінде бүгінгі таңға дейін өз маңыздылығын жойған жоқ. Мұндай рәмізге адамзаттың санғасырлық тәжірибесі шоғырланғандығы еске түседі. Бұл жерде біз мыңдаған жылдық тарихы бар, дүниеге деген көзқарасы мен өмір сүру салты бейнеленген жазба ескерткіштерді айтуымызға болады. Олай болса, түркілік дүниетанымның рәміздік сипатын айшықтамай, түркілік болмыстың ерекшелігін түсіну мүмкін емес екені анық. Зерттеуді тұжырымдауда құрылымдық-функционалдық, компаративистік, тарихи-философиялық және тарихи-мәдени реконструкциялау тәсілдері қолданылды.

Негізгі бөлім

Сонымен, байырғы түркілік дүниетанымның рәміздік кеңістігінің мазмұнын айшықтап тұрған эстетикалық нышандарды қарастырайық. Дүние мен адам болмысын танып білу барысында, кеңістікті құру мен ұйымдастыруда түркілер сандық рәміздерге де жіті назар салып, айрықша мән берген. Тұлғаның даму жолында, өмірлік ұстанымдарында әлемнің даму заңдылығымен үйлесімділік тапқан сандық өлшемдерді байыптап, өзіндік рухани тәжірибелер үрдісін қалыптастырған. «Адам баласының дүниені тануы, яғни шынайы болмысты түсінуі сезім мүшелері арқылы хисабтық қағидалар бойынша іске асады. Жаратушы Ұлы күш белгілі бір тәртіппен ретті етіп әлемді жаратыпты. Сол реттілік, хисабтық заңдылық аспан әлемін жер бетімен, оның ішінде нығмет жаратылған адам баласымен байланыстырады. Бұл байланыстың айқын көрінетіндері де немесе сырт көзге бірден байқалмайтындары да бар» [10, 61 б.]. Белгілі философтар Әбдімәлік Нысанбаев пен Нығмет Аюпов Тәңіршілдіктің натурфилософиясында ежелгі түркілердің нумерологиялық ілімінің де көрініс тапқанын айта отырып, сандарға рәміздік сипат берудің астарында әлемнің сырын ұғынудың ерекше түсінігі жатқанын көрсетеді де, әрбір санның мифологиялық бастаудан туындаған дүниетанымдық тұрпатын, өмірмәнділік рәміздік сипатын талдап көрсеткен болатын [11, 21-22 бб.].

Бұл сандар түркілік жазба ескерткіштерде көрініс тапқандығын көреміз, мысалы: 𐰇𐰏 – бір, 𐰇𐰇 – екі, 𐰇𐰇𐰇 – үш, 𐰇𐰇𐰇𐰇 – төрт, 𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇 – бес, 𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇 – алты, 𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇 – жеті, 𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇 – сегіз, 𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇 – тоғыз, 𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇 – он, 𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇 – жиырма, 𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇 – отыз, 𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇 – қырық, 𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇 – алпыс, 𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇 – жетпіс, 𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇 – жүз, 𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇 – мың, 𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇𐰇 – түмен.

Орхон жазбаларында оқиғалардың болған жылы, айы, күні, адамның жас мөлшері, ел басқарған уақыты, әскер санына байланысты сандық деректер молынан қолданылған. Бұл аспектінің де халықтың сана-сезімінің деңгейі туралы мәлімет беретіндігін ескергендігіміз жөн.

Көптеген жағдайда қоғамның жүйелі құрылымы терең астарлы философиялық ойдан тұратын сандық рәміздер универсумымен анықталады. Соның ішінде жиі қолданыс табатын сандық өлшем үштік екені белгілі.

Түркідүниетанымында кез келген әлем жүйесі үш бөліктен тұрады. Әлемнің үштік құрылымы

туралы түркілердің барлық аңыздары мен эпсаналарында айтылады. Осыған байланысты байырғы түркілердің космогониялық түсінігі бойынша әлем үлгісі жоғарғы, ортаңғы және төменгі әлем бірлігінен құралған. Байырғы түркілердің мұндай әлем бейнесіндегі жоғарғы қабат – сакралды, трансценденттік құдайдың әлемі, Тәңірі болып саналады, ортаңғы әлем – адамдар немесе жердегі метафизикалық әлем. Төменгі әлем – метафизикалық рухтар әлемі. Мұндағы адам бейнесі үлкен ғалам ретінде көрініс табатын болса, мифологиялық әлемді құрушы ретінде ол – мөлтек ғалам.

Осы іспеттес түсініктер ежелден-ақ фольклор мен аңыз-әңгімелерде, мифологиялық сарында жазылған мәтіндерде, аспан әлемі, жер асты және адам әлемдері ретінде көрініс тапқан. Мәселен, қазақтың көптеген ертегілерінің кейіпкерлерін алсақ, жер асты, жоғарғы аспан әлемдеріне барып, соңынан адам әлеміне игілікпен оралып жатады. Ғарыштың үш сатысы бір-бірімен тығыз байланысты. Әлемнің мұндай вертикальды құрылымы діни көзқараспен сабақтасып, оның кейбір жалғасы түркі халықтарының дәстүрінде сақталды. Сондай-ақ, қазақтардың дәстүрлі мәдениетіндегі кеңістік үш сатыдан тұрды. Жоғарғысы көк аспан, яғни тәңірге табынды, ортаңғысы адамзат тіршілік ететін әлем, төменгісі – жер асты өлім патшалығы. Ал «әлем» ұғымын өзара байланыстағы адам мен орта ретінде қабылдау қажет, яғни әлем таңба жүйесі арқылы орта мен адам туралы ақпаратты өңдеудің нәтижесі [12]

Астрономиялық тұрғыдан ғылыми ақиқатқа сай келмейтін осы үштік көне дәуірлерден бастап, түркі, бертін келе қазақ халқында да сақталып қалған асқақ эстетикалық көрініс. Бұның да эстетикалық таным аясындағы мазмұнын ашып көрсетудің мынадай бағдарларын ұсынуымызға болады. Біріншіден, бұл үштікті «тезис-анти-тезис-синтезис» эволюциясына ұқсатып ұғыну ұлттық дүниетанымға сай болмағанмен, біз үшін түсіндірудің барынша қолайлы ыңғайы болып көрініс табады. Бірақ бұндағы тезис (Жер асты) – барша тіршіліктің шығу тегі, Жер Ана, Қойнау ретінде, бастапқы субстрат, Беті – анти-тезис, демек, қайшылықты және өткінші өмір, күрескерлік тіршілік дегенге келіп саяды, ал синтезис – тұтас рухтың, адам жанының ғарышқа көтерілуі, онымен тоғысуы болғандықтан, бірігу құбылысына сәйкестенген тұпақырғы бірлік болып табылады және өмірдің нәтижесінің бірден-бір куәгері тәрізденіп тұрады. Бұл «Ғарыш синтезисі» шындап келгенде, ең соңғы бірігу

мен тамамдалудың және Ұлы Бірліктің метаморфозасы. Бұл тек адам жаны ғана емес, тұтас әлемнің соңғы болмыссыздығындағы ғарышқа ыдырау дегенді де қамтитын тәрізді.

Екінші нұсқалы мағынасында экспликацияласақ, жер асты патшалығы көп жағдайда зұлымдық әлемі, себебі, өлімнің, нақтырақ айтқанда, өлі дененің тұрағы да осы – жер асты. Өлім үрейі мен қорқынышынан, қайғысы мен мұңынан, жеңілместігі мен қайтымсыздығынан ол зұлымдыққа баланған, жер асты қараңғылығы мен тіршіліксіздігі (өсімдіктер, жер бетіндегі хайуанаттармен салыстырмалы түрде алғанда) арқылы үрейлі және жауыздық әлемі ретінде таңбаланған. Ал жер беті қуаныш пен қайғының, әсемдік пен ұсқынсыздықтың, қайғылылық пен күлкіліліктің бірлігінің әлемі болса, Ғарыш қайтадан асқақтық пен бейтараптылық, «рухтың мәңгілік тыныштық әлемі» болып құрылады. Осы алгоритмді бақылар оңтайлы пайдалана білген. Ендеше, қайтадан батыстық ойтаным парадигмасы бойынша (басқалай мүмкіндік қиындау болып тұр), біз Жер астының әсіреқайғылылық-түпқайғылылық (гиперсубстанционалдық трагедия) әлем және Ғарыштың абсолютті асқақтық болып тағайындалғандығын байыптай отыра, екеуінің аралығында, Жер Бетінде: қайғылық-асқақтық, күлкілілік-әсемдік, ерлік пен төмендік т.б. категориялық ұғымдардың шынайы өмір келбетінің тұтастандырылған жиынтығы жатырғандығын ұсынатын тікқиманы (вертикальді) тани аламыз.

Бұл тікқиманың үш әлемдік тұғыры метафизикалық эстетика тұрғысынан алғанда, «Бейболмыс (Жер асты) – Болмыс (Жер беті) – Өзге болмыс (Ғарыш)» ретінде өрнектеледі де, сайып келгенде, осы дүниеге келіп тоғысады. Демек, «тылсым дүние» жарыспалы әлем деген мағынада қолданылған сыңайлы, ол жер астында да, бетінде де, ғарышта да – «Бар» дегенге келіп саятын іргелі ұғым.

Әлемнің барлық үш қабаты демек, аспан, жер, жерасты дүниелері өз кезегінде нақты және абстрактілі, рухтар әлемі болып бөлінеді. Абстрактілі аспан әлемінде Ұлы аспан рухы тәңірі «бар». Ежелгі түркілердің көзқарасы бойынша олар атпен жүрген, сол себептен олар құрбандыққа ат шалған [13].

Нақты аспан әлемі күмбез тәрізді болғандықтан, оны «жақын аспан» деп атады. Бұл аспанда күн, ай, жұлдыздар болады. Жаңбыр, қарлар осы қабатынан жауады деп есептеді. Адамзат үшін ортаңғы шынайы әлем танып, игеруге болатын дүние болып саналды. Ежелгі

түркілердің көзқарасы бойынша жерасты әлемі үш горизонтальды қабаттан тұрды. Оны «жерасты жері» деп атады. Жерасты әлемінің құдайы – Ерлік. Төменгі әлемнің негізгі рәміздік сипаттаушы түсі – қара, сары, түссіз түстер болды. Қара түс түнмен, теріс бастамамен байланысты. Дәстүрлі түркі дүниетанымында әлем эмоционалды тұрғыда өзгеріс, қозғалыс ретінде танылды. Әлемнің негізгі қызметі – өмірдің шексіздігі, оның ұдайы жаңарып отыруы. Адам әлемнің бөлігі ретінде бір-бірімен тығыз байланыста. Тіршілік ету барысында салт-жоралар мен әдет-ғұрыптар өз жалғасын тапты.

Архетип тұрғысында қарасақ, «ғарыш-хаос» көшпелілердің әлемді игеру мен қабылдауы, ең алдымен, адамның өзі туралы білімінен бастау алады. Демек, тәндік, биологиялық өмір – физикалық шындық, жан – трансценденттік шындық, ал рухани құбылыс – метафизикалық шындық болып сарапталады. Адам осындай тәжірибесін түйіндей отырып, әлемді анықтайтын рәміз болып табылады.

Түркілердің космогониялық көзқарастары әртүрлі жүйеде құралған. Онда әлем жаратылысы шексіз уақыт пен кеңістік бастамасы ретінде деп түсіндірілді. «Әлемнің кеңістік пен уақыт үлгісі оның орталық өсіне қатысты негізгі космологиялық объектілер арқылы анықталады. Үштіктен тұратын әлемнің вертикальды ортаңғы, жоғарғы және төменгі құрылымы, олар әлемдік ағаш, ғаламдық тау бейнесінде айқын көрінеді. Бұған әртүрлі табиғи да, әлеуметтік те құбылыстар жатады. Жоғарғы жағы – бұл ағаштың ұшар басы, аспан, аспан шырақтары, таудың шыңы, өзендердің қайнар бастаулары, құстар, бұлар – жоғарғы әлем. Төменгі әлем – ағаштың тамырлары, үңгірлер, шатқалдар, сулар, жан-жануарлар, інде өмір сүретін жәндіктер төменгі әлем дүниесіне жатады. Ортаңғы әлемге ағаштың дінгегі, алқаптар, жазық дала, адам, жан-жануарлар жатады – бұл адам әлемі» [14].

Көптеген әлем халықтарының мифологиялық көзқарастарында өмір ағашы дүние мен адам бірлігінің рухани рәмізі [15]. Түркілердің көзқарасында әлемдік ағаштың аналогы әдетте қайың болып есептелгенмен, эпикалық шығармаларда көбінесе әлемдік ағаш – бәйтерек болып саналады. Бұл жерде ежелден келе жатқан архетип бәйтерек ағашын мысалға алсақ болады. Ағаш – байырғы түркілердің әлемдік бейнесінде құрылымдық бастама болып, осы образбен вертикаль бойынша болмыстың барлық саласымен байланыста болады [16]

Ағаш – әлемнің өсі мен оның орталығы. Бұл уақыттық және кеңістіктік координатасының санағына дәлме-дәл келеді. Ол: «Әлемдік ағаш», «аспан ағашы», «өмір ағашы» сияқты әртүрлі ұғымды білдіргенімен, олардың мифологиялық ұстындары бір-бірімен тығыз байланысты. Өмірдің қайнарлары, өлімнен кейінгі өмір немесе адамның дүниеге келгенге дейінгі жанын мысал ретінде келтірсек болады. «Қозы көрпеш-Баян сұлу жырында Бәйтерек образы Шоқ терек арқылы берілген. Қозы көрпеш – Баян сұлу осы Шоқтеректің түбінде кездеседі. Яғни адам мен құдай (жаратушы) арасын да қосатын Бәйтерек. Адамның Құдайға деген махаббатының, ашық сезімінің куәсі Шоқ ағаш, Қозы көрпешке пана болған Шоқ ағаш, Қозы көрпеш өлгенде де осы Шоқтеректің түбінде өледі. Қозы көрпештің қайта тірілуі де адам баласының тіршілік туралы көзқарастарына сәйкес» [17, 237 б.].

Ғұндар ағашты көк Тәңірімен байланыстыратын құрал деп дәріптеді. Түркілер түсінігіндегі ағаш ұлыс өмірімен тығыз байланысты. Түркі халықтарының фольклорларының бәрінде ағаш балалардың қамқоршысы, елдің игілікті өмірінің рәмізі болып табылады. Тіпті, ағашты тамырымен жұлу адам қазасына душар ететін ырым деп те сенді. Олардың түсінігінде ағаштың бұтақтарында болашақ сәбилердің бесіктері ілінген. Оның ұғымы сан алуан рәміздік астарлардан тұрады. Ағаш – өмір сыйлайтын, ғарыштық өс. Осы тұста, елордамыз Астана төріндегі бүгінгі Қазақстанның ұлттық нышанына айналған Бәйтерек ескерткішінің негізінде түркілердің рәміздік болмысы архетиптік түрде бейнеленгенін айта кеткеніміз орынды. Оның ұшар басындағы алып самұрық құстың жұмыртқасын рәміздейтін шар формалы фигура да таза архетиптік нышан болып саналады.

Түркілер дәстүріндегі кеңістіктің үш қабаттан тұратын вертикальды құрылымымен қатар, әлемді горизонтальды тұрғыда да бөліп қарады (шығысқа қарай, оңға-солға, ілгері-кейін). Мұның орталық түйіскен жері ағаш болып саналады. Қазақтың қару-жарақ этнографиясын жүйелі зерттеп жүрген ғалым Қалиолла Ахметжан «әлем ағашы (бәйтерек) дүниенің сакральды центрінде (кіндігінде) орналасқан да, үш дүниені жалғастыра тік жоғары бағытталған. Сондықтан тік жоғары бағытталғандықтан да дәстүрлі дүниетанымда тік бағытталған заттардың бәрі сакральды болып, әлем ағашына изоморфты (ұқсас бейне) болады да, тік тұрған заттың бәрі (өсіп тұрған ағаш, діңгек, адалбақан, бақан, адам денесі т.б.) әлем ағашының алло-

морфы (орнын баса алатын рәміз) саналады. Ағаш сапқа орнатылып, тік бағытталған қару да дәстүрлі мәдениетте әлемдік ағаштың символына айналып, ол да әлемдік ағаш сияқты медиативтік (дүниелерді жалғастыру) функциясын атқарады» – деп айбалта, найза, гүрзі секілді ғұрыптық мәнде қолданылатын қарулардың басындағы өрнектердің «әлем ағашы», өмір ағашы» өрнегінің түрлі нұсқалары, қарудың сабы да «әлем ағашының» діңі ретіндегі сол мәндес өрнекпен әшекейленетіндігін жазады [18, 75-76 бб.].

Бұдан дәстүрлі дүниетанымдағы дүниелердің барлығының бір-бірімен тығыз өзара байланыстылықта болатындығын байқаймыз. Осы тұста біздің назарымызды аударатын жайт тік бағытталған заттардың сакральды болып саналуы. Алайда, олардың сакральды мәні тек әлем ағашына ұқсас болуымен ғана емес, көкке бағытталуымен, Бәйтеректің сакральды сипатының өзі оның көкпен байланысып, дәнекер болуымен де түсіндірілуі мүмкін. Мұның мазмұны алғашқы табыну нысаны күннің, аспандағы шоқ жұлдыздардың адам өмірінде атқаратын магиялық, эстетикалық қызметтерімен, кейіннен жалғыз құдай Тәңірі болмысымен бірлікте ашылатындығы айқын [19]. Түркілердің астрономиялық түсініктері ежелден қалыптасқан, яғни «Тәңірі жаратқан аспан әлеміндегі жаратылыс түркілер санасында берік орын тепкен... Астральды, ай іспеттілік және күн іспеттілік түсініктердің болғандығын Көкпен байланыс, қашалған тастар, балбал тастар, храмдар мен мазарлардан үйде ұсталатын пұт, сондай-ақ құлпытастар мен қойтастар дәлелдейді. Көне түркі мәтіндері тікесінен жазылған, яғни көктегі дүниемен байланысты білдіріп, жоғарыға қарай бағытталған» [20, 156-157 бб.]. Сол сияқты ру-таңба үлгі өрнектері де тік бағытта дамыған.

Сонымен қатар, терек рәмізі, тұтастай алғанда, субстанция-акциденция түзілімі бойынша пішіні жөнінен, дүниенің тұтас құрылымын әйгілей алады. Нақтырақ таратып айтсақ, дүниенің бір негізден пайда болып, кейіннен, сан алуан құбылыстар мен заттар дүниесіне бөлініп, тарамдалып кеткендігінің рәміздік бейнесін береді: оның діңгегі субстанция, алғашқы бірлік, ал дифференциацияланып кеткен бұтақтары сан түрлі әлем болып елестетіледі. Мысалы, қазақ шежіресін бүгінгі таңда көркемдік түрде терек рәмізі бойынша бейнелеу, түркі тілінің пайда болуы мен дамуы, тарамдалуын да терек үлгісінде көрсету т.б. бір негізден тарағандық

бойынша бейсаналы түрде терек қасиетін қайта елестетудің архетиптік көрінісі деп айта аламыз.

Түркі-Қазақ халқында бертінгі кезеңге дейін қураған жалғыз ағашқа (жас ағаш немесе ормандағы қатар тұрған көп ағаштың біріне емес) шүберек байлау дәстүрі сақталып келген болатын-ды. Бұл механикалық құбылыстың астарында, мистикалық және сезімдік мағына жатырғандығын ешкім жоққа шығара қоймайды, бірақ мәселе, оның ішкі ұмыт болған мағынасын ашуда болып отыр. Қураған ағаш, адам өмірімен салыстырмалы түрде бірнеше жыл жасағандықтан біріншіден, даланың барлық оқиғасының куәгері іспетті, сайып келгенде, халықтың қуанышы мен қайғысы, өткені мен бүгінгінің бірден-бір табиғи-тарихи жадысы. Сондықтан, бұл куәгер – көнелік арқылы қастерлілікке, жалғыздық бойынша – асқақтыққа өтеді. Екіншіден, салыстырмалы түрде бұл жиі кездесетін құбылыс болғандықтан, ол бүткіл өткінші дүниенің рәмізі, адамның болмысы мен болмыссыздыққа өтпей қоймайтын актісінің нақты ұқсастырылған үлгісі, жалпыласақ, бүкіл әлемнің өткіншілігі мен өтпелілігін еске түсіріп, үнемі қайталап тұратын нақты көрініс. Үшіншіден, табиғатты түйсінудің белесіне неғұрлым тереңірек көтеріле алған халқымыз оның терапиялық қасиетін де соғұрлым тиімді пайдалана білген сыңайлы.

Қорыта айтсақ, дәстүрлі дүниетанымдағы ағаш киелі рәмізінің төмендегідей құрылымдық ерекшеліктерін атап өтуге болады: олар, теректің органикалық табиғи пішінінің бір негізден тарағандық арқылы дифференциациялануы бойынша, дүниенің пайда болуы мен кемелденуіне келіп сәйкестенуі; ағаштың антропоморфизациялануы, яғни оған адами сипат беру; тотемизммен байланысы; үш әлемді біріктіретін дәнекер болып саналуы; от, су, жер, ауа – төрт түпнегізбен байланысы; діни наным-сеніммен байланысы; өмір мен өлімге қатысы; әлеуметтік қызметі (қорғаушы, куәлік етуші).

Сонымен қатар, байырғы түркі халқының рухани санасында таулар, өзендер қорғаушы рәміздер болып саналған. Бұл түсініктер әлі күнге дейін қазақ халқының сенімінде сақталып келген. Әлемдік ағаш пен әлемдік тауды көптеген рәмізтанушы ғалымдар эпсаналық кезеңнің әмбебапты рәміздері қатарына жатқызады.

«Мифологияда «ғаламдық тау» (мировая гора) деген ұғым бар. Осы ұғымның аясы кең, яғни осы ұғым нақты бір түсінікпен шектеліп қалмайды. «Ғаламдық тау» ұғымы мынадай түрлерге бөлінеді:

– Ғаламдық тау – бүкіл ғаламның телімесі, іле-тәріздемесі (ассоциациясы).

– Ғаламдық тау – ғалам кіндігінде орналасқан тау.

– Ғаламдық тау – ғалам өзегі (өсі).

Мәселен, зороастризм абыздары мен дей-түркі абыздары екі түрлі бағытта дамытты. Зороастризм абыздары бұл архетипті (қоршаған тау ортасындағы аңғар немесе үңгір) кеңейтіп, бүкіл ғаламды қоршап жатқан «ғалами (космостық) таулар деген ұғымға айналдырса, дей-түркі абыздары, керісінше, оны кішірейтіп, «баба жер құрсағы немесе аңғарына» айналдырды. Сөйтіп бір архетип базасында, бір-біріне ұқсамайтын екі түрлі түсінік қалыптастырылған» [21, 482-483 бб.]. Түркілердің бұл аңғары мынадай түсініктерді қалыптастырды: о дүние (жер асты елі) түсінігі. Мифопоэстық және квазитарихи кеңістік түсінігі. Бүгінде әйгілі болып отырған «Өтүкен», «Ергенекон», «Жерұйық» сияқты ұғымдар нақ осы түсініктерден өрбіді. Аңыз-әңгімелерде ғаламдық тау жер бетінде де, жер астында да орналастырыла береді. Әсіресе биік таулар мен ұзын ағаштар жоғары дәріптелді, олар Тәңір, аспан мен жер аралығындағы байланыстыратын дәнекершісі болғандықтан, адамдар оларға мінажат етті. Алтайда сақталған қасиетті тауларға (ыдық баш) табыну үлкен маңызға ие болды. Ежелгі түркілер қаған тегінің жебеуші рухы саналған Өтүкен сұлбасын ерекше пір тұтқан. Ондағы ата-баба үңгірінде түркі аңызы бойынша бөрі (қасқыр) сол үңгірде түркілердің ата-бабаларын дүниеге әкелген, бұған қаған жылына бір рет құрбандық шалған [22].

Н.Я. Бичурин қытайдың «Вейшу» деп аталатын жылнамасына сүйене отырып, былай деп жазады: «төбесінде ағаш та, өсімдік те өспейтін Бодынинли деп аталатын биік тау бар. Бодынинли сөзі аударғанда рух, елдің қорғаушысы деген мағынаны білдіреді. Онда олар аспан рухына сыйынады» [23, 75 б.]. Демек түркілер санасында бұл таулар мен оның рухтары елдің қауіпсіздігін қорғады. Таудың «Бодын-будун» деп аталуы ежелгі түркілер деректерінде «халық» деген мағынаны білдіреді, ол «халық тауы» деп аталды деп тұжырым жасайды бірқатар зерттеушілер. Ал осыған байланысты Мырзатай Жолдасбеков пен Қаржаубай Сартқожаұлы «бод» ұғымының халық сөзімен байланысы жоқ, мұндағы «бод» ұғымының киелілікке қатысы бар, яғни «таудың киесі (иесі) – Бод. Оны байырғы түріктер «бод-Тәңір» деп атаған. Бұл ұғым – Байырғы түріктердің жер-су киесі (иесі) Ұмайана іспетті таудың киесі. Байырғы түріктердің

дүниетанымы бойынша тау – аталық әулетінің, жер-су – аналық әулетінің орны. Аталық әулет нұрдан жаратылған. Тәңірдің жерге жіберген елшісі Бөд/Бод. Бұл бір ғана таудың киесі емес, адам баласын тәртіпке салып, қоғамды басқарып отыратын тақтың киесі... «Құт-тағ» атты киелі тауда хан тағының суреті қалған» – деп пайымдайды [24, 198 б.].

Табиғатты тұтасынан көркемдік таным аясына сыйғызған халықтық эстетиканың түпмәнді құбылыстарының бірі – Тау архетипінің бізге мәлім көркемдік образдары жыраулар поэзиясындағы көріністерден бастап, бүгінгі күнге дейін сабақтасқан өлең жолдарынан немесе бүгінгі бейнелеу өнеріміздегі «тауқұмарлық» композициялардан анық байқалады. Адамзаттың түппанасы үңгір архетипінен бастап, ғұндардың Алтайы, сақтардың Алатауы, қыпшақтардың Оралы болған – тау, біріншіден, экзистенциалды-тұрмысмәнділік, екіншіден, космологиялық, үшіншіден, мистификациялық арналармен келіп тоғыса алады. Мысалы, осы таулар – арғытек бабаларымыздың тіршілік мекені ғана емес, таза тәжірибелік мағынада жаудан қорғанудың тиімді табиғи қорғандарына да айналған. «Тауға жасырынудың» бүгінгі күнге дейін сақталып отырған қорғаныш тетігін өткенге көшірсек, оның таза өмірмәнділік экзистенциясын аша аламыз. Демек, тау көп жағдайларда әскери-отаншылдықтың табиғи тірегі ретінде орныққан. Сақ қорғандарына назар салсақ, олар бір қырынан алғанда, трагедиялық мәйіттер, екінші бір қырынан алғанда, тауда емес, жазық далада орналасуы арқылы жаудан қорғанудың жасанды түрде тұрғызылған қорғандары іспетті. Себебі, жерленген ата-баба рухымен географиялық-физикалық кеңістік бойынша физиологиялық тұрғыдан жымдасу, сайып келгенде, психологиялық рухтанумен келіп сабақтасады. Нақтырақ айтқанда, Сақ қорғандары ата-баба рухы сіңірілген жаудан қорғанатын, ішкі мәні жөнінен демеу мен жебеу беретін әскери техникалық құрал деп пайымдауымызға болады. Сақ қорғандары Үлкен таудың Кіші моделі іспетті болғандықтан, осы қызметі тұрғысынан да ұқсас келеді. Ол бастапқыда архитектуралық нұсқасы мен пішіні жағынан пирамидаға, тауға ұқсастырылғандықтан ұшы үшкір болған, кейіннен, ғасырлар қойнауы мен дала табиғатының әсерінен, үшкір ұшы дөңестеніп кеткендігі өздігінен-ақ түсінікті жайт. Осы тау мен әскери рухтың байланысы – «Ер Тарғын» жырындағы: «Бұлғыр да, бұлғыр, бұлғыр тау, Бұлдырап тұрған құрғыр тау» деген эстетикалық

мәнді жолдардың тұпмағынасы арқылы нақтылана түседі. Бүгінгі жерлеу дәстүрімізде де осы сақ қорғандарының көмескі нұсқалары елес береді, бірақ бұндағы тау тым кішірек болып ыңғайластырылған.

Демек, елдік пен ерліктің таумен тұтастандырылған рухы көне дәуірлерден бастау алады. Мысалы, ғұндардың тұтасуы, өркендеуі, сыртқы жаулардан қорғана отырып, өрістеуінің панасы болған – Алтай таулары. Сондықтан ол бүгінгі күнге дейін түркі халықтары үшін мынадай эстетикалық ұғымдар тұрғысынан бағаланады: қастерлілік, асқақтық, көнелік т.б. Осы «пананың» кейінге тасымалданған үлгісі «тау бөктерінде» орналасқан көрініс арқылы сипатталатын елді мекендер болып табылады. Мысалы, Алматы қаласы да, отандық тарихқа көз жүгіртсек, бастапқыда осы таудың панасына сүйенілген көне шаһар.

Таудың космологиялық сипаты тәңіршілдікпен, шамандықпен байланысты өзіндік бір асқақ-үрейлі сипатқа ие. «Көкпен таласқан» деген ұғым Тау мен Тәңірдің ішкі үндестігін паш ете алады. Сондықтан, «Хантәңірі» шыңы белгілі бір деңгейде таудың космомифомистикалық болмысын бүгінгі күнге тасымалдайтын бізге мәлім атау. Бірақ Тәңір тауда мекендейді деген Грек мифологиясы тәрізді ұғым түркі-қазақ дүниетанымында кездеспейді десе де болады, себебі, Тәңірі тау емес, және ол Жердің бөлшегі Тауға табан тіремейді, себебі ол – тұтас ғарыш, яғни, «Көк» болып табылады.

Сондай-ақ түркілерде «әлемдік тауға ұқсас құрылымдар да киелі болып есептеледі: қорғандар, төбелер, мұнаралар, үйінділер. Көшпелі дүниетанымында тау дегеніміз кейде биік қорғаннан қоршалған қала болып шығады немесе тау көшпелілердің жазық даласының шекарасына айналады» [9, 496 б.]. Десек те, олардың барлығы да мифтік көріністің қарабайырлануынан шыққан соңғы нұсқалары сияқты. Таулар байырғы түркілер дүниесінде философиялық ойдың маңызды бір рәмізі болды. Ғаламдық тау, Мәңгілік ғарыш, су ата-бабаларымыздың ислам дінін қабылдағанға дейінгі рухани өмірімен ұштастырылды. Биік таудың баурайын мекендеген оның саф ауасынан қуат алған түркілер үшін тау асқақтық пен өрліктің, тазалықтың, Тәңір құдіреттілігінің рәмізі болды. «Тас болмыстың аса биік символы, оның қасиеті баршаға аян, ыдырап, тозбайды. Таудың шыңы рухани өрлеудің мұратын білдіреді, құз басында, қияда тақуалар құлшылық қылады» [25, 7 б.].

Қазақ үшін сайын даласындағы әрбір таудың өзінше киесі, қасиеті бар. Жазушы Айгүл Кемелбаеваның «Адамзатты аласартпау, жерді теңселтпеу үшін Алла Тағала тауды қазық қылып жаратқан» деген сөздерінде ғұмыр шындығы бейнеленген. Тас әлде бір киелі сөздің сақталуына немесе берілген анттың орындалуына жауап беретін кепіл рөлін атқарып тұр. Тас құпия сақтауды, сөз сақтаудың символын атқарған да болар деп жазады Серікбол Қондыбай мифологиялық зерттеу кітабында. «Көшпелі адам өз тарихымен біз секілді кітап беттері арқылы таныспайды, ол тікелей табиғатқа таңбаланған тарихпен жанды байланыс үстінде, тұтастық ішінде болған. Оның тарихи түсінігі де мәңгілік өлмейтін тарих ішіндегі еркін қозғалысқа негізделген. Сондықтан олар тастарға жазып, белгілі бір жерлерге ат қойып отыратын болған. Өйткені көшпелінің түсінігінде табиғат – мәңгілік, олай болса адам да, оның тарихы да мәңгілік» [26, 95 б.]. Осыдан да болар «маң даланы шиырлай жортқан көшпелілер атының басын Мәңгі Тас Кітаптарға әдейі бұрып, оған бәдізделген өсиет пен ғибраттан, үлгі мен өнегеден, сыр мен жұмбақтан жандүниесі түлеп, намысы мен жігерін қайрап, отаншылдық сезімі рухтанып, тұла бойын шабыт оты кернеп, шаттанып, қанаттанып қайтатын болған... Әсіресе, елді мекенсіз жапан далада тастың бетінен ақпарат алудың өзі магиялық құбылыс» [27, 37-50 бб.].

Жоғарыда айтылғандай, таудың шағын үлгілеріне еліктеген, көкке ұмтылған вертикализмнің рәмізі, адамды жерлеудің түркілік дәстүрлерінің сақ қорғандарынан кейінгі көрінісі – балбалтастар. Нақтырақ айтқанда, ол құлпытас емес, құлпытас ислам дінінің ықпалынан адамды кейіптеуге тыйым салудан туындаған осы балбалтастың «жұмсартылған» бейнесі тәрізді деп айта аламыз. Мәселе, осы адам мүсіндеумен туыстас мүсін өнерінде болып отыр. Бұл да көшпеліліктің бүгінгі күні де әлемге әйгіленген көркемдік образы. Балбалтастардың экспликациясы, біріншіден, оның түркі халқының өмір сүру аймағын, шекарасын белгілеуінде. Халық көшпелі болғандықтан, оның сол сәтте сол елсіз далада, жапан түзде өмір сүріп отырғандығының кепілі ретінде де қызмет атқарған балбалтастар, мүсін өнерінен гөрі өзіндік бір ансамбльдерді құрауы арқылы архитектураға ұқсайды. Демек, балбалтастардың айдаладағы тұрысының өзі сол кездегі жаулары мен басқа да көршілес елдерге «бұл – біздің еліміздің мекені», біздің жеріміз деген сыртқы саяси мағынаны білдіреді. Бүгінгі күнгі балбалтастардың Қырымнан т.б. жерлер-

ден табылуы біздің тарихымызды куәландырып тұр.

Екіншіден, олар кең елсіз сахарадағы бағдар мен бағытты білдірген сыңайлы, сайын даладағы қазақ, біздіңше, олардың әрбіреуінің орналасқан жерлерін тұспалдап білген сыңайлы. Сонымен қатар, әрбір рудың да аймағы мен мекен етіп отырған жерлерін шамалау үшін қажет эстетикалық қырымен қатар, белгі ретіндегі практикалық жағы да болған деп айта аламыз. Бұның бүгінгі күнге дейін сақталған көнелеу көріністері белгілі бір географиялық кеңістікті сипаттауда «пәленшенің мәйітінің қасында», «түгенше мазарының тұсында» деп нақтылай түсуінен анығырақ байқалады. Себебі, сайын далада бұдан басқа тұрақты және нақты, әлеуметтік уақыт бойынша мәңгі объект жоқ, ол шексіз дала кеңістігінің бағдары іспетті дей аламыз.

Үшіншіден, ол – үнсіздік, тұрақтылық, мәңгілік, тылсымдық сияқты таза эстетикалық сапаларды иеленеді. Бұл сапалар халқымыздың тұтас тарихының куәсі, өмірдің өткіншілігі мен дүниенің жалғандығын қайталап еске түсіріп отырудың физикалық объективті көрінісі. Сондықтан түп төркіні трагедиялық құбылыстан туған балбалтастар, өзінің қастерлілігі мен көнелігі арқылы асқақтай түседі. Бұл тұстағы үнсіздік тек сыртқы форма, ал тұтас тарихтың, талай өлім мен өмірдің, қуаныш пен қайғының куәсі болған бұл тастардың бізге айтар сыры көп, демек, оның өзі құпия бір тұтас мәтін іспетті. Ал тұрақтылық пен мәңгілікке ескерткіш қалдыруға тым көңіл бөлу әлем халықтарында, кейіннен қазақ халқында да мазарлар, пирамидалар т.б. сияқты архитектуралық өнермен шешімін тапқан.

Бүгінгі бейнелеу өнеріндегі жиі кездесетін персонаждардың бірі осы балбалтастарды нақыштау болып табылады. Балбалтастың осындай ішкі мағынасын бейсаналы болса да түйсіну, архетиптік түрде сезіну байырғы мүсін өнерін бейнелеу өнерімен қайта кейіптеу тәсілі бойынша бүгінгі отандық суретшілеріміздің шығармашылығы арқылы жүзеге асып отыр.

Әлемнің вертикальды және горизонтальды құрылымдарының қосылуы оның кез келген саласын бейнелеуге мүмкіндік береді. Әлем координатының сандық көрінісі бар. Түркі халқы үшін әлемдегі жер төртбұрышты кеңістік ретінде танылып, оның айналасында жау халықтар мекендеді. Дүние шекарасын белгілеу үшін жазба ескерткіште «бұлұң» (бұрыш дегенді білдіреді) термині пайдаланылды. С.Г. Кляшторный өз еңбегінде төртбұрыш туралы былай

жазды «дүниенің төртбұрышының халықтары түркі қағандарына жау екен. Ышбара қаған тіршілік бар құрлықтың шетінен ары, демек жерді қоршап тұрған әлемнің абсолюттік шегі жайлы «төрт теңіз» жазбасында жазды. Әлем орталығы «Қасиетті Өтүкен ордасы» түріктер осы жерді мекендеп, олар «алдындағысы» мен «артындағысын», «оңы» мен «солын», «дүниенің төрт бұрышын» тізе бүктіру үшін жауға аттанды» [28]. Мұнда Ышбара қаған өзінің хаттарының бірінде «төрт теңіз» деген тіркесті қолданған, төрт теңіз адам мекендейтін жер кеңістігінің сыртында жатыр, яғни ғаламның абсолют шегі де осы төрт теңіз. Теңіз ғаламның шеті болып түсінілген. Ғаламның кіндігі болып, «қасиетті Өтүкен жері» түркілер мекендеген, түркі қағандарының ордасы болған осы орталықтан түркілер дүниенің төрт бұрышын жаулаған [29].

Бұл жөнінде Серікбол Қондыбай өзінің «Арғықазақ мифологиясы» атты еңбегінде былай деп жазады: «Мифтік ғаламның горизонталь моделі «орталық пен шеттің (центр мен периферия) қарама-қарсы қойылуына негізделеді. Бұл модельдеудегі басты көрсеткіштер – орта (кіндік, центр) мен төрт тарап (бағыт): «оң» – «сол», «алғы» – «артқы», «солтүстік» – «оңтүстік», «батыс» – «шығыс». Сондықтан да горизонталь модель көбінесе төртбұрыш (квадрат, шартарап, төрткүл) және шеңбер түрінде суреттеледі. Ғаламның көлденең құрылымы шеңбер немесе квадрат тұрпатты болып, төрттік жіктелуімен ерекшеленеді. Көп жағдайда көлденең модель орта дүниеге – адамдар дүниесінің моделі ретінде көрсетіледі, дегенмен оның ғаламның моделі екендігін де естен шығармаған жөн» [30, 145 б.].

Сондықтан да түркілік дүниетанымдағы төрт бұрыш рәмізі, киіз үйдің түндігінде, кілемде т.б.

көркемдік түрде дүниенің төртбұрышын бейнелеген болатын. Осыдан, «төрт құбыласы түгел», «төртеу түгел болса, төбедегі келеді» деген сияқты афоризмдер қалыптасып онтологиялық төрттік экзистенциалдық-өмірмәнділік-тұрмыстық төрттікке қарай ойыса түскен деп болжамдай аламыз.

Қорытынды

Сонымен ойымызды қорытындылай келе төмендегідей тұжырымдар жасаймыз. Адам әлемі – рәміз әлемі, өйткені бұл мәнсіз әлемге мән беретін, оны әлдененің рәмізі ететін де адамзат болып табылады. Осы тұрғыда түріктер ғаламды тануда, кеңістік пен уақыт аясындағы, дүниедегі орнын анықтауда, өмір мәні мен баяндылығын табуға мүмкіндік беретін өзіндік айрықша рәміздік таным, ұғым-түсініктерді қалыптастырғандығын тұжырымдаймыз.

Түрік дүниетанымы мен мәдениетінің іргелі негіздерін зерттеу міндеттері адамның әлемді бейнелеуінің әмбебапты формаларын білдіретін архетиптер мен рәміздерді айқындаусыз толымысыз болады. Сондықтан тек рационалды ғана емес, сонымен қатар, сакралды әлемді игерудің қажеттілігі туындайды.

Дәстүрлі түркілік дүниетанымның рәміздік жүйесі төл құндылықтарымыздың түпкі негізі ретінде мәдени-тарихи хәм әлеуметтік болмыстағы бағыт-бағдарымызды, ұлттық мәдениетіміздің даму сабақтастығын анықтаудағы құлабыз және ұлттық болмысымызбен келешек дамуымызға өзек болатын рухани жүйе деп пайымдаймыз. Осы тұрғыдан алғанда түркілік рәміздердің мәнін зерделеу халқымыздың рухани мәдениетінің архетиптері мен түпкі санасын тануға, рухани жалғастық жүлгесінің үзілмеуіне алып келетіні анық.

Әдебиеттер

- 1 Barthes R., *Rhétorique de l' image* // *Communications*, 1964. – 364 p.
- 2 Alieu R., *De la nature des symboles*. – Paris: Flammarion, 1958. – 126 p.
- 3 Durand G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. – Paris.: Dunod, 1992. – 625 p.
- 4 Fallers L.A., *The social anthropology of the nation-state*. – Chicago, 1974. – 171 p.
- 5 Smith A.D., *National Identity*. Harmondsworth: Penguin, 1991. – 226 p.
- 6 Ricoeur P., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. – P.: Esprit, 1995. – 232 p.
- 7 Ricoeur P., *De l'interprétation, essai sur Freud*. – P.: Seuil, 1965. – 453 p.
- 8 Ғабитов Т., Әлімжанова Ә. Исламға дейінгі түркі халықтарының мифологиясы мен діни сенім-нанымдары // *Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т.* – Астана: Аударма, 2005. Т. 1: Ежелгі көшпелілер дүниетанымы. – 496 б.
- 9 Ғабитов Т.Х. Қазақ мәдениетінің типологиясы. – Алматы: Қазақ университеті, 2001. – 201 б.
- 10 Ақпанбек Ф. Адам. Болмыс. Жан. Дүние. – Алматы: Өнер, 2003. – 148 б.
- 11 Нысанбаев А., Аюпов Н., Ғабитов Т.Х. Тюркская философия: десять вопросов и ответов. – Алматы, 2006, – 142 с.
- 12 Ogel, *İslamiyetten Önce Türk Kultur Tarihi*. – Ankara 1984. s.21-43.

- 13 Boodberg P.A., *Selected works*. Los-Angelos: – Berkley, 1979. – 304 p.
- 14 Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир /Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1988. – 225 с.
- 15 Mounin G., *Introduction à la sémiologie*. – Paris, 1970. – 344 p.
- 16 Doefler G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*. – Wiesbaden, II, 1965-1975. – 492 s.
- 17 Артықбаев Ж.О. Қозы көрпеш-Баян сұлу жыры – адамзат тарихымен бірге жасасып келе жатқан жыр // Маргулан А. Труды по культуре письменности казахского народа. – Астана: «Алтын кітап», 2007 – 237 б.
- 18 Ахметжан Қ.С. Қазақтың дәстүрлі қару-жарағының этнографиясы. – Алматы: «Алматыкітап», 2006. – 216 б.
- 19 Tekin T.A., *A grammar of Orkhon Turkic*. – Los-Angelos: Bloomington, 1968. – 368 p.
- 20 Еділ Қ. Қазақтың классикалық батырлар жыры мен әдет-ғұрпындағы түркі астральды мифінің бастаулары // Әлемдік мәдениеттану ой-санасы: он томдық. – Алматы: Жазушы, 2006. – Т. 10: Қазақстанның қазіргі заманғы мәдениеттану парадигмалары. – 138-185 бб.
- 21 Қондыбай С. Арғызақ мифологиясы. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – Бірінші кітап. – 512 б.
- 22 Deguines., *Histoire des Huns, des Turcs et des Mongols*. – Paris. Edition Garnier, 1998. – 284 p.
- 23 Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – М.; Л., 2000. – 381 с.
- 24 Жолдасбеков М., Сартқожаұлы Қ. Орхон ескерткіштерінің толық Атласы. – Астана: Күлтегін, 2005. – 360 б.
- 25 Кемелбаева А. Светқали «Тасқа сіңген» // Жас Қазақ. – 2009. – 30 қаңтар. – 7 б.
- 26 Кенжетай Д. Дәстүрлі түркілік дүниетаным және оның мәні // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. – Астана: Аударма, 2005. – Т. 1: Ежелгі көшпелілер дүниетаным.– 71-96 бб.
- 27 Мектеп-тегі А. Ұлттық ақпараттың тегі мен түрлері // Тіл және қоғам: альманах. 2004. – № 2. – 37-50 бб.
- 28 Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. – М., 1981. – 352 с.
- 29 Masao M., *The T'u-chuen Concept of Sovereign* // Acta Altaica. Bulletin of the institute of eastern Culture. – Tokio: Tht toho Gakkai, 1981. – 382 p.
- 30 Қондыбай С. Арғызақ мифологиясы. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – Бірінші кітап. – 512 б.

References

- 1 Barthes R., *Rhétorique de l' image* // Communications, 1964. – 364 p.
- 2 Alleau R., *De la nature des symboles*. – Paris: Flammarion, 1958. – 126 p.
- 3 Durand G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. – Paris.: Dunod, 1992. – 625 p.
- 4 Fallers L.A., *The social anthropology of the nation-state*. – Chicago, 1974. – 171 p.
- 5 Smith A.D., *National Identity*. Harmondsworth: Penguin, 1991. –226 p.
- 6 Ricoeur P., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. – P.: Esprit, 1995. – 232 p.
- 7 Ricoeur P., *De l'interprétation, essai sur Freud*. – P.: Seuil, 1965. – 453 p.
- 8 Gabitov T., Alimjanova A. Islamga deyingi turki haliktarinin myfologyasi men diny senim-nanimdari // Qazaq halkinin filosofyalik murasi: 20 t. – Astana: Audarma, 2005. T. 1: Ezhelgi koshpeliler dunyetanimi. – 496 b.
- 9 Gabitov T.H. Qazaq madenyetinini tipologyasi. – Almaty: Qazaq universiteti, 2001. – 201 b.
- 10 Akpanbek G. Adam. Bolmyz. Zhan. Dynye. – Almaty: Oner, 2003. – 148 b.
- 11 Nyisanbaev A., Ayupov N., Gabitov T.H. Tyurkskaya filosofiya: desyat voprosov i otvetov. – Almaty, 2006, – 142 s.
- 12 Qondybay S. Argyqazaq myfologyasi. – Almaty: Dayik-Press, 2004. – Ekinshi kitap. – 512 b.
- 13 Ogel, *İslamiyetten Once Turk Kultur Tarihi*. – Ankara 1984. s.21-43.
- 14 Boodberg P.A., *Selected works*. Los-Angelos: – Berkley, 1979. – 304 p.
- 15 Traditionnelles Weltanschauung der Türken Südsibiriens. Prostranstvo i vremya. Veschniy mir /Lvova E.L., Ok-tyabrskaya I.V., Sagalaev A.M., Usmanova M.S. – Novosibirsk: Nauka. Sib. otd-nye, 1988. – 225 s.
- 16 Mounin G., *Introduction à la sémiologie*. – Paris, 1970. – 344 p.
- 17 Doefler G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*. – Wiesbaden, II, 1965-1975. – 492 s.
- 18 Artykbaev J.O. Qosi korpesh-Bayan suly zhyiry – adamsat taryhimen birge zhasasyp kele zhatqan zhyir // Margulan A. Trudy po kulture pismennosti kazahskogo naroda. – Astana: «Altyn kitap», 2007 – 237 s.
- 19 Ahmetzhan Q.S. Qazaqtin dasturli qaru-zharaginin etnografyasi. – Almaty: «Almaty kitap», 2006. – 216 b.
- 20 Tekin T.A., *A grammar of Orkhon Turkic*. – Los-Angelos: Bloomington, 1968. – 368 p.
- 21 Edil Q. Qazaqtin klassikalyiq batyirlar zhyiry men adet-gurpyndagyi turki astraldyi myfinin bastaulari. // Alemdik madenyettanu oy-sanasi: on tomdyq. – Almaty: Zhasushi, 2006. – T. 10: Qazaqstannin qasirgi zamangi madenyettanu paradigmalari. – 138-185 bb.
- 22 Deguines., *Histoire des Huns, des Turcs et des Mongols*. – Paris. Edition Garnier, 1998. – 284 p.
- 23 Bichurin N.Ya. Sbranie svedeniy o narodah, obitavshih v Sredney Azii v drevnie vremena. – М.; Л., 2000. – 381 s.
- 24 Zholdasbekov M., Sartqozhayly Q. Orhon eskertkishterinin toliq Atlasi. – Astana: Kultegin, 2005. – 360 b.
- 25 Kemelbaeva A. Svetqali «Tasqa singen» // Zhas Qazaq. – 2009. – 30 qantar. – 7 b.
- 26 Kenzhetay D. Dasturli turkilik dunyetanim zhane onin mani // Qazaq halkinin filosofyalik murasi: 20 t. – Astana: Audarma, 2005. – T. 1: Ezhelgi koshpeliler dunyetanimi.– 71-96 bb.
- 27 Mektep-tegi A. Ulttiq aqparattin tegi men turleri // Til zhane qogam: almanah. 2004. – № 2. – 37-50 bb.
- 28 Klyashornyiy S.G. Mifologicheskie syuzhety v drevnetyurkskih pamyatnikah // Tyurkologicheskiy sbornik. – М., 1981. – 352 s.
- 29 Masao M., *The T'u-chuen Concept of Sovereign* // Acta Altaica. Bulletin of the institute of eastern Culture. – Tokio: Tht toho Gakkai, 1981. – 382 p.
- 30 Qondybay S. Argyqazaq myfologyasi. – Almaty: Dayik-Press, 2004. – Birinshi kitap. – 512 b.