

Б. Жұбатова

ҚАЗАҚ ТІЛІНДЕГІ АРАБ,
ПАРСЫЛЫҚ КІРМЕ
ФРАЗЕОЛОГИЗМДЕР

2-басылым

Алматы
«Қазақ университеті»
2014

ӘОЖ 80/81
КБЖ 81.2-3
Ж 80

*Баспаға әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық
университеті шығыстану факультетінің Ғылыми кеңесі және
Редакциялық-баспа кеңесі шешімімен ұсынылған*

Пікір жазғандар:

ҚР ҰҒА академигі, филология ғылымдарының докторы,
профессор **Р. Сыздық**
филология ғылымдарының докторы, профессор **Н. Уәли**
филология ғылымдарының докторы, профессор **Г. Смағұлова**

Жұбатова Б.Н.

Ж 80 Қазақ тіліндегі араб, парсылық кірме фразеологизмдер. – 2-басылым. – Алматы: Қазақ университеті, 2014. – 314 б.

ISBN 978-601-04-0367-3

Монографияда құрылымдық-жүйелі, салыстырмалы-тарихи және антропо-өзектік тұрғыдан жүргізілетін кешенді талдаулар арқылы қазақ тілінің фразеологиялық қорындағы араб, парсылық кірме қабатты анықтау көзделді. Автор кірме бірліктер теориясындағы кірме фразеологизмдерді зерттеудің теориялық-әдіснамалық ұстанымдарын жүйелеп, кірме бірліктердің тілге енуіне жағдай жасаған мәдени-әлеуметтік факторлар арқылы араб, парсылық кірме фразеологизм түрлерін, оларды анықтаудың межешарттары (критерийлері) мен олардың тілге ену механизмін анықтайды. Сонымен бірге араб, парсылық кірме фразеологизмдер этимондарының түпнұсқа тілдегі мәртебесін бағамдау, фразеологизмдердің құрамындағы араб, парсылық компоненттерге тарихи-этимологиялық талдау жасау, кірме фразеологизмдердің бастаулары мен көздерін анықтау, кірме фразеологизмдердің ішкі формасындағы бейнелілік пен ұлттық-мәдени коннотацияны ашу секілді мәселелерді қарастырады.

Кітап тілші-ғалымдарға, шығыстану, филология мамандықтарындағы бакалавр, магистранттарға, докторанттарға, тіл тарихын зерттеушілерге арналады, сонымен бірге жалпы оқырмандарға да танымдық тұрғыдан пайдалы.

**ӘОЖ 80/81
КБЖ 81.2-3**

ISBN 978-601-04-0367-3

© Жұбатова Б.Н., 2014
© Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, 2014

КІРІСПЕ

Кез келген халықтың тілі өзінің сан ғасырлық тарихында белгілі бір дәрежеде өзге тілдердің ықпалын басынан кешіреді. Халықтар мен мәдениеттер тоғысында мәдени-тілдік алмасулардың орын алуы – заңды құбылыс. Ортақ географиялық, мәдени кеңістіктерде өмір сүрген халықтардың арасындағы мәдени ықпалдастық тілден де көрініс табады. Тіл бірліктері де археологиялық қазбалар, шежірелер секілді тарихи деректер болып табылады. Тілдік қарым-қатынастың нәтижесінде бір тілдік жүйеден екіншісіне жекелеген дыбыстар, морфемалар, лексикалық бірліктер ғана өтпейді, сонымен бірге тұрақты сөз тіркестері де енеді. Мәдени және тілдік бірліктердің алмасуы қабылдаушы тілдің ішкі күштеріне қозғау салып, оның әрі қарай дамуына жағдай жасайды. Жоқтан бар пайда болмайтыны секілді, кірме бірліктерді қабылдау үшін сол қабылдаушы тілдің де ішкі әлеуеті, дамуға бейімділігі үлкен болуы шарт.

Қазіргі мәдениеттану мен тіл білімінде тілдің рухани мәдениетті жасаудағы рөлі мен рухани мәдениеттің тілдің қалыптасуына қатысуы секілді мәселелер үлкен өзектілікке ие болып, барған сайын кең түрде қарастырылуда. Кемінде мың-мың жарым жылдық тарихы бар араб-парсы-түркілік мәдени қарым-қатынастардың осы тілдердің фразеологиялық қорында да «із» қалдырғаны анық. Алайда қазіргі қазақ тілі сөздік қорының араб, парсылық лексикалық қабаты біршама зерттеліп келсе де, араб, парсы тілдерінен енген фразеологиялық қабат арнайы зерттеу нысаны болған емес. Сондықтан зерттеу тақырыбының өзектілігі қазақ тілінің фразеологиялық қорындағы араб, парсылық қабатты, яғни «шығыстық қабат» деп аталып жүрген қатпарды анықтау, олардың сол түпнұсқа тілдердегі этимондарының ерекшеліктерін талдау қажеттігінен туады.

Ұлттың өзін-өзі тануы үшін оның өткенде кімдермен қарым-қатынас орнатты, қандай мәдениеттермен байланыста болды, әлемдегі өркениеттік үдерістерге қатысты ма, не болмаса томаға-тұйық, оқшау өмір сүрді ме деген мәселелерді анықтау қажет. Бұл тарихи мәселенің өзектілігіне кезінде назар аударған Қ. Жұбанов: «Дүниедегі халықтардың бәрі де құранды, «таза» ел жоқ. Білімпаздар қазақты XV-XVI ғасырларда құралған деседі. Ел құранды болған соң, тіл де құранды болмақ: *шаруа, сән, ән, әңгіме, баға, пайда* деген сөздердің барлығы да парсынікі. Тілдің қалай өсіп, дамитындығын білу керек. Тілдің тарихын білу деген сөз – оның өніп-өскен жолын білу деген» [1, 119 б.], – дей келе, тілдің тарихын білу өткенді тану үшін ғана емес, тілдің қазіргі жай-күйін түсініп, оған саналы түрде әсер ету үшін қажет екенін айтқан еді [1, 400 б.]. Қазіргі кезге дейін қазақтардың Шығыстағы араб-мұсылман өркениетіне қатысы ғылыми тұрғыдағы шынайы бағасын ала алмай келсе, бұл тақырып соңғы жылдары қазақстандық шығыстанушы-тарихшылар, әдебиеттанушылар, философтар мен мәдениеттанушылар тарапынан қайта қарастырыла бастады.

Мәдениеттер тоғысуы, көркемөнер синтезі секілді үдерістер рухани даму мен кемелдікке ұмтылудағы берік ұстанымдардың бірі болып келеді. Бұл үдерістер барлық кезеңде жүрген және жүре бермек. Шығыс пен Батыс өркениеттерінің тоғысындағы қазақ мәдениеті де өзге түркілік мәдениеттер

секілді «өзіне Шығыс поэзиясының даналығын, жұпар иісін, бояуын» (М. Кәрім) сіңірген. Мұсылман Шығысының түркі мәдениетіне, соның ішінде қазақ мәдениетіне, әдебиеті мен тіліне тигізген ықпалы әлі күнге дейін толық зерттеліп болған жоқ.

Шығыстан бастау алатын мәдениеттің бір тармағы – дін. Зороастризм, ислам діндерінің адамзат өркениетіндегі орны, оның ішінде қазақ халқының дүниетанымына әсері болғанын айтып жату да артық. Әлемдік әдебиеттегі Қайта өрлеу Шығыстан басталады. XI-XIII ғасырлардағы Шығыс Ренессансы дүниеге әкелген шығыс классикалық әдебиеті бүкіләлемдік өркениеттен лайықты орнын алды. Әлі күнге дейін адамзат мәдениетіне қайталанбас үлгілер берген Шығыс өркениетінің ықпалы бір кездерде консерватизм ретінде теріс бағаланып, оның рөлі төмендетіліп келсе де, әрбір саналы азаматтың өзінің осы мәдениетке қатысты екенін мақтан тұтқаны рас. Қазақтардың ұлттық болмысының қалыптасуындағы Шығыс әлемінің, Шығыс өркениетінің тілі – араб және парсы тілдерінің рөлі әлі талай зерттеу жұмыстарына жүк болатын, зерттеудің өз әдіснамасын қажет ететін үлкен тақырып.

Шығыс тілі мен әдебиетіне тән ерекшеліктер, атап айтқанда, стильдегі «өрнек», «түрлі-түстілік», шығысқа тән метафора, күрделі бейнелілік еуропалық және орыс шығыстанушыларының зерттеулерінде айтылып келеді. Бұл мәселе қазақ филологиясында Қ. Жұбанов, Х. Досмұхамедұлы, М. Әуезовтерден бастап, Р. Сыздық, Ә. Қайдар, Б. Әбілқасымов, Ш. Сарыбаев, Е. Жанпейісов, т.б. тілші ғалымдар мен С. Қасқабасов, А. Ахметбекова, И. Жеменей сынды әдебиеттанушылардың еңбектерінде қарастырылады. Алайда осы мәдени ықпалдастықтың қазақ тіліндегі көрінісі зерттеліп болды деуге әлі ертерек. Араб, парсы тілдерінің ислам өркениеті аралындағы түркі халықтарының тілдік санасы мен дүниетанымына ықпалы деген мәселе төңірегінде жекелеген пікірлер айтылғанымен, арнайы лингвистикалық зерттеулердің қолға алынбауы тақырып өзектілігінің қазіргі таңда арта түскенін көрсетеді. Осы тұста түркітанушы ғалым Б. Сағындықұлының «тілдің эволюциялық даму жолдары анықталмайынша, оның жұмбақ сыры ашылмайды, жүйе-құрылымы да, бай мазмұны да, сан алуан әлеуметтік-қоғамдық қызметі де өз дәрежесінде танылмайды» деген пікірін [2, 3 б.] құптай отырып, қазақ тілінің ғасырлар бойы қандай жолдармен дамығанын, қалай қалыптасқанын толық ашып беру мәселесінде араб, парсы тілдерінің рөліне ерекше көңіл бөлу қажет. Тіл аралық ықпалдасу мәселесі бүгінгі күні ұлттың өзін-өзі тануына мол материал беретіні анық. Ал араб, парсылық кірме фразеологизмдерді тілдік факт ретінде ғана емес, сан түрлі ақпараттардың көзі ретінде танытын когнитивтік бағыттағы зерттеулердің мүлде болмауы тақырыптың зәрулігін танытады. Бұл бағыттағы зерттеулер қарым-қатынасқа түскен халықтардағы әлемнің тілдік бейнесіндегі ұқсастықтар мен ерекшеліктерді ашу арқылы олардың менталды-коннотативті әлеміне бойлауға мүмкіндік беретіндігімен де өзекті.

Зерттеудің негізгі тұжырымдамасы – қазақ тілінің Шығыс өркениетінің аясында дамығандығы; мұсылман өркениетінің негізгі тілдері – араб және парсы тілдерінің қазақ тілі мен дүниетанымының қалыптасуы және дамуы

тарихында маңызды рөл атқарған, қазақ тілінің ішкі әлеуетіне қозғау салып, серпіліс берген сыртқы факторлардың бірі және елеулісі болып табылатындығы. Тілдегі сан алуан ақпараттарды бойына жинаған фразеологиялық бірліктерде қазақ халқымен тарихи-мәдени байланыс жасаған араб және парсы халықтарының табиғи ортасы, айналысқан кәсібі, әдет-ғұрпы, салт-дәстүрі, мәдени-тұрмыстық реалийлері т.с.с. сыртқы факторлар арқылы түсіндірілетін мәдени ерекшеліктері көрініс тапқан. Кірме фразеологизмдер – халықтың тарихи тәжірибесінің нәтижесі. Бұл мәдени-тілдік қарым-қатынастар тек қана қазақ тіліне ғана әсер етіп қойған жоқ, сонымен бірге араб, парсы тілдеріне де ықпал еткені сөзсіз. Себебі тіл өзінің диалогтік сипатымен ерекшеленеді, тілдік қарым-қатынастар ешқашан бір жақты болмайды. Мұны аталған тілдердің материалдары да көрсетеді. Мұндай ізденістер қазіргі жаһандану заманында ұлттық болмысты сақтау концепциясының аясында халықтың рухы болып табылатын тілді жанды үдеріс ретінде қарастырып, оның даму динамикасын тануға мүмкіндік береді.

Монографияда құрылымдық-жүйелі, салыстырмалы-тарихи және антропоэзектік тұрғыдан жүргізілетін кешенді талдаулар арқылы қазақ тілінің фразеологиялық қорындағы араб, парсылық кірме қабатты анықтау көзделеді. Осы мақсатта кірме бірліктер теориясындағы кірме фразеологизмдерді зерттеудің теориялық-әдіснамалық ұстанымдарын айқындау; араб-парсы-түркілік байланыс тарихына шолу жасау арқылы, кірме бірліктердің тілге енуіне жағдай жасаған мәдени-әлеуметтік факторларды ашу; тіл біліміндегі «кірме фразео-логизм» ұғымын анықтап, оның негізгі белгілерін көрсету; қазақ тілінің фразеологиялық қорындағы араб, парсылық кірме фразеологизм түрлерін анықтау; қазақ тіліндегі араб, парсылық кірме фразеологизмдерді анықтаудың меже-шарттары (критерийлері) мен тілге ену механизмін белгілеу; қазақ тіліндегі араб, парсылық кірме фразеологизмдердің семантикалық-құрылымдық жағын сипаттау; араб, парсылық кірме фразеологизмдер этимондарының түпнұсқа тілдегі мәртебесін бағамдау; қазақ фразеологиялық қорындағы араб, парсылық кірме фразеологизмдердің үлес-салмағын шамалау; кірме фразеологизмдердің құрамындағы араб, парсылық компоненттерге тарихи-этимологиялық талдау жасау; кірме фразеологизмдердің бастаулары мен көздерін анықтау; араб, парсылық кірме фразеологизмдердің ішкі формасының лингвокогнитивтік негізін талдау; кірме фразеологизмдердің ішкі формасындағы бейнелілік пен ұлттық-мәдени коннотацияны ашу секілді мәселелер қарастырылады.

Зерттеу нысаны – қазақ тілінің фразеологиялық қорындағы араб, парсылық кірме фразеологиялық бірліктер. Ал зерттеу пәні – араб, парсы кірме фразеологизмдерінің құрылымдық-семантикалық сипаты және олардың ішкі этномәдени мазмұны мен когнитивтік құрылымының интерпретациясы.

Зерттеу жұмысының негізгі дереккөздері ретінде мынадай лексика-фразеологиялық еңбектер алынды: Кеңесбаев І. Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі (Алматы, 1977); Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. 10 томдық (Алматы, 1974-1986); Қазақ әдеби тілінің сөздігі, 15 томдық. Т. 1-8 (Алматы, 2006-2008); Дехода Али Акбар. Луғат-наме (парсы тілінің 50 томдық түсіндірме сөздігі)

(علي اكبر دهخدا . لغت نامه); Ибн Манзур. Лисāну-л-араб (араб тілінің 17 томдық түсіндірме сөздігі) (ابن منظور "لسان العرب"); Мухаммад Дауд. Қазіргі араб тіліндегі фразеологизмдердің сөздігі (Каир, 2003) / معجم التعبير الاصطلاحي في العربية / محمد داود.; Персидско-русский словарь в двух томах под ред. Ю.А. Рубинчика (Тегеран, 1985); Голева Г.С. Фарси-русский фразеологический словарь (Москва, «Грааль», 2000); Араб, парсылық кірме фразеологизмдердің диахрондық сипатына байланысты деректер «Һибату-ул ха-қайик», «Мухаббат-наме», Яссауидің «Хикметтері» секілді түркі ескерткіштерінің мәтіндерінен алынды. Мұнымен қатар ғылыми пайымдаулар мен тұжырымдарды дәлелдеуде «Құран Кәрім. Қазақша мағына мен түсінігі» (аударған Х. Алтай, Медина Мунаууара, 1991), «Ислам» энциклопедиялық сөздігі (М, 1991), Сағди, Хафиз, Руми, Омар Хайям т.б. парсы классикалық әдебиеті өкілдерінің шығармаларынан үзінділер мен олардың «Иран-тәжік поэзиясы» (Астана: Аударма, 2005) жинағына кірген аудармалары, «Ғашық-наме» (Алматы, Жазушы: 1976), «Қыз Жібек», «Қозы Көрпеш – Баян сұлу» жырларынан, «Жеті ғасыр жырлайды» (Алматы: Жазушы, 2008) атты екі томдық жинағынан алынған мысалдар және т.б. деректер иллюстративтік материал ретінде пайдаланылды.

Зерттеудің теориялық және әдіснамалық негізін кірме бірліктерге және фразеологизмдерге байланысты Қ. Жұбанов, І. Кеңесбаев, Р. Сыздық, Ә. Қайдар, Ғ. Мұсабаев, Ә. Болғанбаев, Ғ. Қалиев, Б. Әбілқасымов, Ш. Сарыбаев, М.М. Копыленко, Е. Жанпейсов, Б. Қалиев, Н. Уәлиұлы, Л.Рүстемов, Ж. Манкеева, Г.Н. Смағұлова, С. Сатенова, Ш. Мәжітаева, Р. Авакова, Г. Сағидолдақызы, А. Ислам, Б. Нұрдәулетова, Қ. Сәрекенова және т.б. қазақстандық ғалымдардың зерттеулеріндегі ғылыми тұжырымдар құрайды. Кірмелерді, оның ішінде кірме фразеологизмдерді зерттеген Л. Блумфилд, Ш. Балли, Й. Айдукович сынды шетелдік ғалымдардың, Л.П. Крысин, Ю.С. Сорокин, Н.М. Шанский, Э.М. Солодухо, А.М. Бабкин, А.В. Кунин, В.Н. Телия, Л. Степанова, М.Л. Ковшова, Д.О. Добровольский, араб және парсы фразеологизмдерін зерттеуші орыс шығыстанушылары В.Д. Ушаков, В.С. Морозова, Ю.А. Рубинчик, Г.С. Голева, А.А. Веретенников, сонымен бірге Э.Н. Наджип, Г.Ф. Благова, А.М. Щербак, А.В. Дыбо, А.К. Боровков және т.б. түркологтердің зерттеу тақырыбына қатысты ғылыми талдаулары басшылыққа алынды.

Зерттеуде сипаттама жасау, типологиялық, тарихи-салыстырмалы, салғастыру, түйіндеу, жіктеу, компоненттік талдау, статистикалық әдістер қолданылды. Кірме фразеологизмдердің ішкі формасын антропоэктік парадигма тұрғысынан қарастыру семантикалық модельдеу, когнитивтік талдау, интерпретациялау секілді әдіс-тәсілдер арқылы жүргізілді.

Монографияда алғаш рет кірме бірліктер теориясындағы ғылыми әдебиеттерге кешенді талдау жасау арқылы араб, парсы кірме фразеологизмдерін зерттеудің теориялық-әдіснамалық негізі белгіленіп, қазақ тілінің фразеологиялық қорындағы араб, парсылық кірме қабат анықталды. Сонымен бірге қазақ тіліндегі араб, парсы тілдерінен калькаланған фразеологизмдер қабаты анықталып, олар мәдени-тілдік қарым-қатынастардың репрезентанты

болып табылатын мәдени код ретінде танылады; араб, парсы кірме фразеологизм-дерінің этимондары анықталып, олардың сол түпнұсқа тілдегі мәртебесі мен әлеуетін білдіретін параметрлері мен белгілері айқындалады; Иран мифо-логиясы, Құран Кәрім, Фирдоусидің «Шаһнамасы», Хафиз, Сағди т.б. парсы-тәжік классикалық әдебиеті секілді араб, парсы тілдеріндегі мәтіндер кірме фразеологизмдердің бастаулары, ал араб, парсы фразеологизмдері кірмелердің көзі ретінде талданады; кірме фразеологизмдердің ішкі формасы лингвоког-нитивтік тұрғыдан зерделенеді; араб, парсы мәдениеті иелерінің дүниені танудағы концептуалдық ерекшеліктерін танытатын мәдени кодтар, образды ойлау ерекшеліктері алғаш рет қарастырылып, олардың тілге ену механизмі айқындалады; кірме фразеологизмдердегі түр-түс атауларының, Шығыс реалийлерінің концептуалдану ерекшеліктері түсіндіріледі; араб, парсылық кірме фразеологизмдердің қазақ тіліндегі құрылымдық-семантикалық модификациялануы алғаш рет олардың этимондарымен салыстырыла отырып сипатталады; парсы тілі араб тілінен кірмелер қабылдаудағы аралық тіл, аралық мәдениет болғаны тілдік материалдар арқылы дәлелденеді.

Зерттеу нәтижелері тіл біліміндегі кірме бірліктер теориясын әрі қарай дамытуға өз дәрежесінде ықпал етіп, фразеологияның жалпы теориялық мәселелеріне, оның ішінде кірме фразеологизмдер мәселесінің теориялық негізін жасауға үлес қосады. Зерттеудің әдіснамалық негізін өзге тілдерден енген кірмелерді зерттеуде басшылыққа алуға болады. Лингвокогнитивтік, лингвомәдени зерттеулердің әдістемесін жетілдіре түсуге де өз деңгейінде үлес қоса алады. Алынған нәтижелер келешекте қазақ тіл білімінде лингвомәдениеттану, этнокогнитология, кірме бірліктер теориясы т.б. сияқты жаңадан қалыптаса бастаған салалардың теориялық негіздерін айқындауға көмектесед.

Зерттеудің практикалық құндылығы сонда, ол қазақ тілінің этимологиялық сөздігі, қазақ тілінің түсіндірме сөздігі, қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі секілді лексика-фразеографиялық еңбектерді жаңа деректермен қамтамасыз ете алады. Монографияның негізгі материалдары мен теориялық тұжырымдарын жоғары оқу орындарындағы филология, шығыстану, лингвистика мамандықтарындағы студенттерге арналған когнитивті лингвистика, кірме бірліктер теориясы, тілдік қарым-қатынас теориясы салалары бойынша оқулықтар мен оқу құралдарын жасауда, «Тіл және мәдениетаралық қатысым» пәні бойынша элек-тивті курс дайындап, практикалық сабақтар жүргізуде пайдалануға болады.

Монография кіріспеден, төрт тараудан, қорытындыдан және пайдаланылған әдебиеттер тізімінен тұрады.

І ТАРАУ

КІРМЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМДЕР МӘСЕЛЕСІНІҢ ТЕОРИЯЛЫҚ НЕГІЗІ МЕН ТАНЫМДЫҚ ТАРИХЫ

1.1. Тілдегі кірме бірліктер мәселесінің негізгі ұғымдары мен теориялық танымы

Кез келген тілдің қорын толықтырып, оны байытатын көздердің бірі – кірме бірліктер. Тілдік қарым-қатынастың нәтижесінде бір тілден екінші бір тілге жекелеген дыбыстар, морфемалар, сөздер еніп қана қоймайды, сонымен бірге сөз тіркестері де қабылданады. Тілдегі кірме элементтерді құрылымдық лингвистикадағы кірме теориясы (теория заимствования) қарастырып келеді, мұнда синтаксис тілдің ең әлсіз деңгейі болып танылады, себебі тілдегі синтаксистік құрылымдар ойлау процесімен тікелей байланысты (Серебренников). Сөз тіркестері, тілдегі тұрақты тіркестер – ойлаудың жемісі. Фразеологиялық оралымдардың бір тілдік жүйеден екіншісіне көшуі бұл тілдік қарым-қатынастың ұзақтығын, қарқындылығын да танытады.

Кірме фразеологизмдер мәселесін қарастыру үшін, ең алдымен, лингвистикадағы кірме теориясының негізгі ұғымдарына тоқталу қажет болады. Ең алдымен «кірме» деген ұғымды анықтап алған жөн.

Тіл біліміндегі кірме бірліктер мәселесі қарама-қайшылықтары бар күрделі проблема ретінде белгілі. «Кірме» деген терминмен аталатын ұғымды анықтауда бірізділік жоқ. Тіл білімінде Л. Блумфилд, Г. Пауль, Л.А. Фридман секілді ғалымдар «кірме» деген ұғымды кең түрде қарастырады. Бұл ғалымдардың түсіндіруінше, кірме ұғымы бөтен тілден алынып, игерілген түрлі элементтерді ғана емес, сонымен бірге бір тілдің ішіндегі әдеби тіл мен диалектілер арасындағы бірліктер алмасу секілді құбылыстарды да қамтиды. Американдық ғалым Л. Блумфилд «кірме» ұғымына бір тіл өкілдерінің арасындағы қарым-қатынас кезінде бір-бірінен алған сөйленіс дағдысын да, кішкентай балалардың үлкендердің сөйлеу мәнеріне еліктеуін де жатқызады [3, 487-488 б.]. Зерттеушілердің басым көпшілігін құрайтын екінші топтың пікірінше, «кірме» терминімен қабылдаушы тілдің жүйесіне бөгде тілден енген элементтерді атау қажет (Ахманова 1966, Белецкий 1955, Егорова 1971, Қрысин 1965, Пизани 1956, Солодухо 1977, Хауген 1972). Бұл топқа кіретін ғалымдар «кірме» терминін өзге тілден енген әртүрлі элементтерді пайдалану фактілеріне қатысты қолдануды жақтайды. Бұл әртүрлі элементтерге тілдің түрлі деңгейіне – фонологияға, морфологияға, синтаксиске, лексикаға, семантикаға тән бірліктер жатқызылады. Осылайша, «кірме» терминімен тілдік қарым-қатынас (контакт) нәтижесінде бір тілден екіншісіне өткен бөгде тілдік элемент (сөз, морфема, синтаксистік конструкция және т.б.) аталады. Басқаша айтқанда, лингвистикадағы «кірме» ұғымы бөгде тілдің элементтерін пайдалану фактілерін қамтиды. «Бөгде тілдің элементтері» дегенде, әдетте, реципиент тілдің фонологиясы, морфологиясы, синтаксисі, лексикасы, семантикасы

секілді деңгейлерінің бірліктері сөз болады [4, 108 б.]. Біз де өз зерттеуімізде кірме терминін осы екінші мағынасында түсінетінімізді ескертеміз.

Кірме бірліктердің тілдегі мәртебесін анықтау үшін оларға тән басты белгілерді саралап алу қажеттігі туады. Кірме бірліктердің белгілерін анықтауға тіл білімінде үлкен мән беріліп келді. Бұл мәселе орыс тіл білімінде ХХ ғасырдың алпысыншы жылдарынан бері қарастырылып келеді. Ю.С. Сорокин бөгде сөздердің қабылдаушы тілде кірме сөз болып танылуына қажетті шарттар деп төмендегідей бес түрлі белгіні атап көрсеткен болатын:

1) бөгде элементтің тұрпат жағынан қабылдаушы тілдің дыбыстық және морфологиялық нормасына бейімделуі;

2) шетел сөзінің әртүрлі стильдерде, әртүрлі авторлардың қолданысында кең және жиі кездесуі;

3) кірме сөздердің қабылдаушы тілдің сөзжасамдық заңдылығына бағынуы, жаңа сөздердің тууына негіз бола алатындай дәрежеге көтерілуі;

4) фразеологиялық белсенділігі, қабылдаушы тілдің басқа да лексемаларымен тіркесе алу қабілетінің болуы;

5) қабылдаушы тілдің синонимдік қатарына енгенімен, сол қатардағы төл элементтерге семантикалық дублет бола алмауы, осы қатарды құрайтын өзге бірліктерден мағыналық жағынан дифференциялануы [5, 62-63 б.].

Орыс тіліндегі кірме бірліктерді социолінгвистикалық проблемалар қатарында зерттеп жүрген ғалым Л.П. Крысин орыс тілінің материалдары негізінде тілдегі бөгде тілден енген сөзді не терминді кірме сөз ретінде танудың негізгі белгілері деп мыналарды атап көрсетеді:

1. қабылдаушы тілдің графема-фонетикалық ерекшелігіне бағынуы;

2. қабылдаушы тілдің класс-категорияларына қатысты болуы;

3. семантикалық дербестікке ие болуы керек, қабылдаушы тілдегі бірліктермен дублеттік қатынаста болмауы шарт;

4. термин ретінде қабылданса, қабылдаушы тілдің терминдер жүйесінде қызмет атқаруы керек [4, 116 б.].

Қазақ тіл білімінде кірме бірліктер мәселесінің зерттеуге лайықты, әлі күнге дейін басы ашылмаған күрделі тақырып екенін алғаш атап көрсеткен академик Р. Сыздық болатын. Ғалым «Қазақ тіліндегі ескіліктер мен жаңалықтар» атты еңбегінде де кірме сөз, кірме лексикалық тіркес, кірме сөз алды форманттарына тоқтап, кірме бірліктер проблемасын бірнеше үлкен еңбекке жүк болатын мәселе деп атап көрсетеді, сонымен бірге болашақта қарастырылатын мәселелер қатарына мыналарды жатқызады: кірме (займствование) деп танудың белгілері, кірме сөз бен өзге тілдік немесе бөгде сөз, интернационалдық терминдер, термин емес қарапайым интербірліктер, олардың ара-салмағы («тілдің жат сөздермен былғану» проблемасы). Ғалымның пікірінше, кірме мәселесі – бүгінгі қазақ тіл білімінің ең өзекті, түбегейлі шешімін таппаған проблемасы [6, 174-175 б.].

Р. Сыздық кірме мәселесіне қатысты зерттеулерді зерделей келіп, тілдік бірліктің (*кірме* деген термин көбіне лексикалық бірліктерге қатысты

қолданылып жүргенін ескеру керек – Б.Ж.) кірме мәртебесіне ие болу үшін қажет төмендегідей жеті түрлі белгіні атап көрсетеді:

1. кірме сөздің функционалдық стильдерде, әсіресе публицистикалық, ғылыми-көпшілік, күнделікті тұрмыстық қатынас стильдерінде еркін әрі жиі қолданылуы;

2. кірме мағынасының көпшілікке түсінікті болуы;

3. тіркестер құрауға қабілетті болуы, әсіресе бөгде сөзде қабылдаушы тілдің өз сөздерімен тіркесіп, қолданысқа қажет лексикалық, грамматикалық бірліктер жасау мүмкіндігінің болуы;

4. образ (бейнелі сөз, сөз тіркесін) жасауға қатыса алатындығы;

5. варианттарының болмауы;

6. қолданылу әлеуетінің айқын болуы;

7. қабылдаған тілдің фонетикалық заңдылығы бойынша өзгеріп қолданылуы [6, 204-205 б.].

Сонымен, кірме бірліктерге қатысты айтылған пікірлерді қорытындылай келіп, *кірме сөз* деген ұғымға мынадай анықтама беруге болады: *кірме сөз* дегеніміз – қабылдаушы тілдің функционалдық стильдерінде еркін әрі жиі қолданылатын, мағынасы көпшілікке түсінікті, қабылдаушы тілдің заңдылығына бағынып, игерілген, ойды бейнелі жеткізуге қатыса алатын, қолданылу әлеуеті айқын тілдік бірлік.

Кірме сөздерге қатысты санамаланып көрсетілген белгілер кірмелердің мәртебесін анықтауда қолданылып қоймай, шығу тегі жағынан кірмелерге ұқсас келетін шеттілдік сөздерді кірме сөздерден ажыратудың бірден-бір межешарттары да болмақ. *Бөгде элементтер* деген ұғым аясында қарастырылатын кірме және шеттілдік сөздердің тілдегі мәртебесін тануда олардың белгілерін анықтау үлкен маңызға ие. Орыс тілінде батыс тілдерінен енген, қазақ тіліне орыс тілі арқылы қабылданған бірліктердің негізінде анықталған бұл белгілерді қазақ тіліндегі араб, парсы кірме сөздеріне де қатысты қолдануға болады.

Орыс тіл білімінде «заимствование» деген терминмен екі түрлі ұғымды атау орын алған: а) тілдік қарым-қатынас нәтижесінде бір тілден екінші бір тілге енген элемент; ә) тілдік алмасуға жағдай жасайтын үдерістің атауы. Қазақ тіл білімінде де *кірме* деген терминмен үдерісті де, сол үдерістің нәтижесі ретіндегі бөгде тілден қабылданған бірлікті де атаймыз. Бұл екі түрлі ұғымды бір-бірінен ажырату үшін, сонымен көп қайталануға жол бермеу секілді стильдік мақсатта тілдік ауыс-түйіске жағдай жасайтын үдерісті *кірмелік* деп атауды ұсынамыз. Оның үстіне осыған дейін *кірмелік* деген сөзді термин ретінде Г. Сағидолдақызы қолданған болатын [7, 103 б.].

«Бөгде тілдің элементтері» не болмаса «бөгде элементтер» дегенде, тілде кірме бірліктерден басқа шеттілдік элементтердің бар екенін де ескеру қажет. Шеттілдік сөз (иностранное слово), шетел сөз, шетел сөзі деп әртүрлі аталып жүрген ұғымды кірме элементтерден ажыратып алу қажеттігі бар. Тілде бөгде не бөтен тілден енген элементтерді іштей кірме және шетел элементі деп бөлу орын алған. Басқаша айтқанда, тілдегі бөгде бірліктер кірме бірліктер және шеттілдік бірліктер деп екіге бөлінеді. Осы кезге дейін бөгде тілдік бірліктер

мәселесі лексика деңгейінде қарастырылып келді, сондықтан жалпы бөгде тілден алынған лексикалық бірліктерді кірме сөз, шетелдік сөз (иностранное слово) деп екіге бөліп қарастырылып жүр. Қазіргі кезде тіл білімінде кірме сөздер мен шетел сөздері деген ұғымдар анықталып, бір-бірінен ажыратылғанын айту керек. Қазақ тіл білімінде кірме және шетел сөздерінің онын айырым белгілерін анықтау мәселесі Р. Сыздықтың жоғарыда айтып кеткен еңбегінде [6], А. Исламованың шетел сөздеріне қатысты кандидаттық диссертациясында қарастырылады. Шеттілдік сөздер де кірме сөздер секілді бөгде тілдік элемент болып табылады, алайда бұл екеуі бір нәрсе емес. Кірме сөздердің белгілерін анықтап алғаннан кейін, шеттілдік сөздердің де белгілеріне тоқталған абзал. Шеттілдік сөздердің белгілері төмендегідей:

1) шеттілдік сөздер кірме сөздер секілді емес, олардың қолданылу аясы тар;

2) күнделікті өмірде жиі әрі еркін жұмсалмайды;

3) олардың «бөгделігі» сезіліп тұрады;

4) қалың көпшілікке мағынасы түсініксіз, оларды белгілі бір саланың мамандары ғана пайдаланады [6, 208-209 б.].

Бұл көрсетілген белгілерден шеттілдік сөздерді тілдегі синхрондық құбылыс ретінде тану керектігі айқындалып тұр. А. Исламова да кірме сөздер секілді бөгде тілдік элементтерге жатқызылып жүрген шетел сөздерінің терминдену үдерісіне көңіл бөледі, өзі шетел сөз (иностранное слово) деп атаған ұғымды анықтап, оның негізгі белгілерін атап көрсетеді. Алайда зерттеуші «шетел сөз» деген терминмен атаған ұғым мен кірме сөздің арасындағы айырмашылықтар мен ұқсастықтарды айқындап, оларды бір-бірінен ажыратуды мақсат етпейді. Зерттеушінің «Шетел сөздердің әсерімен бұрын қазақ тілінде болмаған калькалау, қысқарту сияқты жаңа тәсілдер қазақ сөзжа-самында қалыптасты» деген тұжырымы кірме бірліктер мәселесінің қазақ тіл білімінде түбегейлі зерттеліп болмағанын танытады [8, 103 б.]. Біз зерттеу барысында калькалаудың тек қана қазақ және орыс тілдерінің арасындағы байланыс орнағаннан бері орын алған құбылыс емес екенін, түркі, иран, араб мәдениеттерінің арасындағы ерте кезеңдегі байланыстардан басталған, белгілі бір тарихы бар құбылыс екенін дәлелдеуге тырысамыз.

Тілдегі *кірмелік*, *бөгде сөз*, *кірме сөз*, *шеттілдік сөз* деген ұғымдарды анықтағаннан кейін, кірме лексикалық бірліктердің түрлеріне тоқталамыз. Тілдегі кірме лексиканы екіге бөлуге болады. Бірінші топты *айқын* немесе *ашық* не *айқын кірмелер* (*материалдық кірмелер* деп те атайды) деп аталатын бірліктер құрайды. Мұндай кірме сөздерге қабылдаушы тілге сыртқы формасын сақтап енген бірліктерді жатқызуға болады. Мәселен, қазақ тіліндегі *қызмет*, *халық*, *ақыл*, *кітап*, *дәптер*, *куә*, *күнә*, *қауесет*, *газиз*, *лебіз*, *лағыл*, *хакім* секілді толып жатқан сөздер түпнұсқа тіл – араб тілінде қалай дыбысталса, сол дыбыстық жамылғысын сақтай енген материалдық кірмелерге жатады. Тіпті олардың «бөтендігін» сингармонизм заңдылығына бағынбай, оқшауланып тұрған фонетикалық белгілері арқылы да тануға болады. Мысалы, *қауесет*, *қауіп*, *қатер*, *кітап*, *қылуат*, *қызмет*, *қошамет*, *құрмет*, *қадір*,

қасиет, қарекет т.с.с. сөздерде қазақ тіліндегі сингармонизм заңдылығы сақталмаған. Материалдық кірме бірліктер арқылы қабылдаушы тіл фонетикалық тұрғыдан жаңа бірліктермен мольғады. Мұндай кірмелерде бөгде тілдің дыбыстау не жазу ерекшелігі сақталады.

Ал лексикалық кірмеліктің екінші түрін «жасырын» кірме деп атайды. «Жасырын» болатын себебі, олардың сырттан келгенін деп басып анықтау қиын. «Жасырын» кірмелер өз ішінде екіге бөлінеді: а) калька; ә) екінші кірмелік. Әдетте, «жасырын» кірме деген терминдік тіркеспен калькалау үдерісін атайды [9]. Мұнда этимон сөздің графикалық не дыбыстық формасы сақталмайды, «бөгде» мазмұнды беру үшін тілде бұрыннан бар «дайын», «ескі» тілдік бірліктер пайдаланылады. Ал «жасырын» кірмеліктің *екіншілік кірме* (вторичное заимствование) деп аталатын түріне тілге бұрынырақ қабылданған мате-риалдық кірме жатқызылып жүр. Екіншілік кірмелерге қатысты зерттеулер санының аздығы бұл мәселенің тіл білімінде әлі теориялық шешімін таппаған проблема екенін көрсетеді. Түпнұсқа тілде бірнеше мағынасы бар бірліктер кірме қабылдаушы тілге алғашында тек қана бір мағынадағы материалдық кірме түрінде еңсе, белгілі бір уақыт өткеннен кейін дәл осы этимонның екінші бір басқа мағынасы қабылдануы мүмкін. Осылайша қабылдаушы тілдегі материалдық кірме сөздің семантикалық өрісі кеңейе түседі. Мысалы, орыс тіліндегі *дебют* сөзі шыққан тегі жағынан француз тілінен енген кірме бірлік болып табылады. Бұл сөз XIX ғ. басында «актердің сахнаға алғашқы шығуы» мағынасында еңсе, XIX ғ. соңына қарай француз тіліндегі «шахмат партия-сының басы» деген екінші мағынасы қабылданған [10, 145 б.]. Алайда кірменің бұл түрін калькамен шатыстыруға болмайды, екіншілік кірме кезінде этимон алғашқы кезеңде материалдық кірме түрінде еңсе, екінші ретте дәл осы сөздің басқа бір мағынасы қабылданады. Этимонның бұл жағдайда түпнұсқа тілдегі көпмағыналы сөз болуы шарт. Екіншілік кірмені анықтаудың күрделілігіне байланысты бұл құбылыс тіл білімінде көп зерттелмеген. Біз де екіншілік кірмелерді зерттеу нысаны етіп қарастырмадық, себебі екіншілік кірме мәселесі кірме лексикалық бірліктерге қатысты, ал біздің зерттеу нысанамыз фра-зеологиялық кірмелер болып табылады. Жалпы, екіншілік кірме мәселесін де зерттеуге лайық тақырыптардың бірі деп атауға болады.

Енді *калька* деп аталатын тілдік құбылыстың кірмелікке қатысын анықтауға көшейік, себебі калька мен кірме бірліктердің бір-біріне қатысын анықтауда тіл білімінде бір-біріне қарама-қайшы пікірлер орын алып келеді.

Кальканы кірме лексика шеңберінде қарастыру мәселесіне келгенде де ғалымдардың пікірі екіге бөлініп кетеді. Л.П. Ефремов калькалау кезінде бөтен тілдегі сөздің дыбыстық «жамылғысы» да, оның заттық мағынасы да енбейтінін, ал айқын кірме кезінде бөтен тілдегі сөздің өзге тілдік дыбыстар кешені оның мазмұнымен бірге енетінін алға тарта отырып, кальканы кірмеліктің түрі ретінде қарастыруға болмайды деген пікір айтады [11, 117 б.]. Ал бұған оппонент ретіндегі екінші топтың басында тұрған Ш. Балли калька мен кірме сөзді бір-бірінен бөлек алып қарастыруды қате деп есептейді. Себебі,

ғалым-ның пікірінше, бұл екеуінің шыққан тегі ортақ, негізгі қасиеттері де ұқсайды, оларды өмірге әкелген себеп те бірдей, сөздікті толықтыруда да олар бірдей рөл атқарады [12, 70 б.]. Бұл жерде калька сөзінің лингвистикалық термин ретінде ғылыми айналымға еніп, тұрақтауы Ш. Балли есімімен байланысты [12, 69 б.] екенін ескерте кетеміз.

Фразеологиялық калька дегеніміз не деген сұраққа зерттеушілердің жауабы да әртүрлі. Ш. Балли фразеологиялық калькаға бөтен тіл оралымдарының үлгісінде, соларды сөзбе-сөз аудару арқылы механикалық түрде жасалған сөз тіркестерін жатқызады [12, 69 б.]. Э.М. Солодухо да Ш. Баллидің осы пікірін қуаттайды. Ол калька да, кірме сөз де шыққан тегі жағынан бөгде тілдік элемент болып табылатынын алға тарта отырып, «бөтен материалдың» қатысуына қарай бұл екеуін бөліп қарастыруды қолдамайды [13, 11 б.]. Калькалауды Л.А. Пономоренко [14] және А.К. Палий [15] сынды зерттеушілер де бір тілдің екінші бір тілге ықпал етуінің бір түрі деп санайды.

Сонымен, лексикалық кірмелерге қатысты ғылыми әдебиеттерді зерделеу арқылы тіл білімінде кірмелердің екі үлкен тобы бар екені анықталды. Оның бірі материалдық не болмаса «ашық» кірмелік болса, екіншісі «жасырын» кірмелік болып табылады. Ал жасырын кірмелікке калька, семантикалық кірме және екіншілік кірмелер жатады.

Ашық немесе айқын кірмелер – дәстүрлі тіл білімінде зерттеліп жүрген мәселе, оны анықтау қиынға түспейді. Ашық кірмелікке басқа тілден мағынасымен бірге сыртқы тұлғасын сақтап енген сөздер жатқызылып келеді. Осымен бірге В. Пизани кірмеліктің ерекше категориясына назар аударып, оны «мазмұндық тұрғыдағы кірмелік» («заимствования по содержанию») деп атайды. Автор бұл категорияға *калька* деген атау береді, яғни калька деп бөтен тілге тән құрылымды сақтай отырып, сол қабылдаушы тілдің материалынан жасалған бірліктерді атайды [16, 67 б.].

Біз кірмелік мәселесіне арналған еңбектердің басым көпшілігінде «жасырын» кірмелік мәселесі қарастырылмайтынын байқадық. Мұның өзі бұл мәселенің талас тудыратын жағы мол, қиын да күрделі екенін танытады. Мәселен, иран тілдер тобындағы күрд тіліндегі кірмелік мәселесін зерттеген Ч.Х. Бакаев күрд сөздік құрамының баюы мен дамуы түрік және араб тілдері есебінен жүргенін, бұл тілдің түрік, араб сөздерін, сөз тіркестерін, фразеологиялық оралымдарын алғанын, осындай калькаланған бірліктер ішінде араб тілінен келгендеріне қарағанда, түрік тілінен алынғандарының саны мол екенін айтады, бірақ калька мәселесін назардан тыс қалдырған. Мұның себебін зерттеуші жинаған материалының аздығымен түсіндіреді [17, 63 б.].

«Жасырын» кірмелік немесе калькалау мәселесі аударма үдерісімен тікелей байланысты. Сондықтан аударма мен калькалауды бір нәрсе деп түсіну орын алған. Бірақ А.А. Белецкий аудару мен калькалау арасына тепе-теңдік белгісін қоюға болмайтынын ескертеді. Ғалымның айтуы бойынша, калькалау мен аудару нәтижесі бірдей емес. Егер калькалау үнемі қолданыста жүретін тілдік фактілерді жасауды мақсат етсе, сөзбе-сөз аудару тек аударып берумен шектеледі, аудару үдерісі кезінде түпнұсқада қанша синтагма мен сөйлем

болса, аудармада да сонша сөзбе-сөз аударылған бірліктер болады [18, 68 б.]. Бұдан калькалаудың адамның ойлауымен тығыз байланысты шығармашылық үдеріс екенін танимыз, яғни калька – сөзбе-сөз аудармаға қарағанда тілден сирек орын алатын факт. Сондықтан А.Н. Новикова барлық аударманың нәтижесі калька бола алмайтынын, калька деп тек қана *дәл аударманы* атау керектігін ескертеді [18]. Демек, калька – саналы түрде жүретін шығармашылық үдерістің жемісі. Аудармашы бөгде тілдегі идеяларды, лексикалық және фразеологиялық бірліктерді аудару арқылы оларды қабылдаушы тілде орнықтыруды мақсат ететіндіктен, кальканы кірме бірліктер теориясында қарастырған орынды деп есептейміз.

1.2. Кірме фразеологизм мәселесі – кірме бірліктер теориясының құрамдас бөлігі

1.2.1. Кірме фразеологизмдердің шетел және орыс тіл білімінде зерттелуі

Тіл білімінің фразеология деп аталатын саласының қалыптасу тарихы мен қазіргі жағдайы жан-жақты зерттеліп жүр. Фразеологизмдерге байланысты зерттеулердің бәрі Ш.Балли еңбектерінен бастау алатын бұл саланың қалыптасу және даму бағыттарына соқпай кетпейді. Сондықтан біз зерттеуіміздің тікелей нысаны болып отырған кірме фразеологиялық бірліктерге арналған зерттеулерге, кірме фразеологияның жалпы теориялық және арнайы мәселелеріне ғана тоқталуды жөн көреміз.

Кірме фразеологизмдер жалпы кірме бірліктер мәселесінің құрамдас бір бөлігі болып табылады. Тілдегі бейнелі бірліктер болып табылатын фразеологизмдердің қарым-қатынасқа түскен тілдердің бірінен екіншісіне атауыш лексемаларға, сөзжасамдық және грамматикалық элементтер мен категорияларға қарағанда оңай, тез өтетіні қазір басы ашық мәселе, себебі фразеологизм тілдік жүйенің аса икемді, динамикаға бейім бөлігі болып табылады. Ол әртүрлі халықтар тілдерінің, фольклорларының, әдебиеттерінің бір-біріне жасаған ықпалын анықтауға көмектеседі [20, 3-4 б.]. Алайда тіл білімінде кірме фразеологизмдерге қарағанда кірме лексикалық бірліктер мәселесі толығырақ зерттелгенін айту керек.

Орыс тіл білімінде кірме фразеологизмдердің алғаш рет зерттеу нысанына айналуы Н.М. Шанский есімімен байланысты. Ғалым кірме фразеологизмдерге қатысты «кірме фразеологиялық оралым» («заимствованный фразеологический оборот») деген терминді енгізген болатын [21, 134 б.]. Н.М.Шанский орыс тіліндегі кірме фразеологиялық оралым деп сырттан келген, түпнұсқа тілде қандай болса, қабылдаушы тілде де дәл сол дайын түрінде қолданылатын тұрақты сөз тіркесін атайды. Алайда ғалым кірме фразеологизмдерге тек қана өзге тілден аударылмай алынған, яғни материалдық кірмелерді ғана жатқызады. Ол орыс тіліндегі кірме фразеологизмдерді ескі славян және батысеуропа тілдерінен кірген фразеологиялық оралымдар деп екіге бөледі. Н.М.Шанский калькалау кезінде қабылдаушы тілдің материалы қолданылатындықтан, мұндай аударма бірліктердің бөгде болудан қалатындығын ескерте отырып, калькаланған фразеологизмдерді кірме фразеологизмдерден ажырата білу

керектігін ескертеді. Шыққан тегі жағынан алғанда шетел сөздерінен тұратын фра-зеологизмдер де, Н.М.Шанскийдің пікірінше, кірмеге жатпайды, себебі кірме сөздерден жасалғанымен, олардың фразеологиялануы орыс тілінде жүретін-діктен, олар да орыс тілінің төл фразеологизмдері болып табылады [21, 135 б.]. Н.М.Шанский орыс тіліндегі *алгебра революции* деген фразеологиялық тіркестің авторы Герцен болғандықтан, оны кірме бірлік деп санамайды, ал *соль земли* фразеологизмі орыс сөздерінен жасалғанымен, орыс тілінің фра-зеологизмі емес, кірме фразеологизм деп таниды, себебі ол ескі славян тілі арқылы енген [21, 136 б.]. Қалай болған күнде де, Н.М.Шанский өз зерттеу-лерінде кірме фразеологизмдерді анықтап, айқындауды мақсат етіп қоймайды. Образ басқа бір тілден алынғанымен, фразеологизм төл тілдік материалдан жасалатын болса, онда мұндай фразеологизмді Н.М.Шанский кірмелер ката-рына жатқызбайды, оларды төл фразеологиялық бірлік ретінде қарастыру керек деп есептейді.

Бөгде тілдік тұрақты тіркестерді ұлттық тілдегі фразеологиялық қорды дамыту көздерінің бірі деп таныған А.М.Бабкин бөгде тілдік фразеологизмдерді орыс әдеби тілінің ажырамас бір бөлігі деп бағалайды [22, 225 б.]. Ол орыс тіліндегі латындағы тұлғасын сақтап жазылатын, транслитерацияланбаған шетелдік тіркесімдерді зерттеудің де маңызды екенін көрсете отырып, мұндай тілдік бірліктерді қарастырудың өзі тіларалық қарым-қатынас мәселесіне жаңа мәліметтер беретінін, осының бәрі сайып келгенде тілде ұсақ мәселе дегеннің болмайтынын, кез келген құбылысты зерттеу тілдің лексика-фразеологиялық қоры туралы толық түсінік қалыптастыруда үлкен маңызға ие екенін көрсетеді.

Кальканы кірме бірліктер қатарына жатқызса отырып, М.М.Копыленко оның төрт түрін атап өтеді: 1) сөзжасамдық калька; 2) семантикалық калька; 3) фразеологиялық ұя түріндегі калька; 4) индивидуалдық фразеологиялық калька. Осы аталғандардың ішінде зерттелмегендері деп ғалым семантикалық калька мен фразеологиялық кальканы атап көрсеткен болатын [23, 110 б.]. Жетпісінші жылдардың аяғына дейін орыс тіл білімінде зерттеу нысанына айнала қоймаған фразеологиялық калькалардың ертеден келе жатқан тілдік құбылыс екеніне назар аудара отырып, М.М.Копыленко көне орыс жазба ескерткіштері тілінде де кальканың барлық түрлерінің, яғни лексикалық және фразеологиялық калькалардың мол кездесетінін көрсеткен еді. Олардың тілдік қордан орын алуының механизмі, тілге енуіндегі аударманың рөлі туралы пікірлерді де осынан табамыз. Грек тілінен калькаланған мұндай бірліктерге ортақ белгі олар славян сөздеріне қосымша мағына үстеп, оларды қарапайым тұрмыстық қолданыстан ғылыми, мәдени, дүниетанымдық ассоциациялар әлеміне көтергенін айтады, бұл қосымша мағыналарды коннотативті деп атай келіп, оларды зерттеудің маңызын былай деп көрсетеді: «Исследуя семантические и фразеологические кальки с византийского, мы проникаем в коннотативный мир восточных славян, выясняем какое участие в формировании этого коннотативного мира приняли идеи и культурные веяния, исходившие от византийских историков, писателей, публицистов и богословов»

[23, с.116-117]. Ғалымның калькаланған бірліктерге қатысты бұл пікірлері әлі күнге дейін өз құндылығын жоймай келеді.

М.М.Копыленко еңбектерінен кейін кірме фразеологизмдерді зерттеудің әдіснамалық-теориялық мәселелері ХХ ғ. жетпісінші жылдары Э.М.Солодухоның зерттеуінде жан-жақты қарастырыла бастады [13]. Одан кейінгі онжылдықта заман талабына сай тіларалық байланыстардың күшеюіне қарай тілдік қарым-қатынас теориясы, қос тілділік секілді мәселелердің социолингвистикалық, синхронды-салыстырмалы зерттелуіне көңіл бөлінуі нәтижесінде Э.М.Солодухо кірме фразеологизмдер мәселесін *фразеологиялық интернацио-нализм* деген проблеманың аясында, соның бір құрамдас бөлігі ретінде қарас-тыра бастайды [24]. Ғалым интернационал фразеологизмдер проблемасында құрылымы әртүрлі тілдерге ортақ фразеологизмдердегі аналогтерді анықтауды басты назарда ұстайды. Зерттеуші мәселені кең түрде қойып, фразеологизм-дердің интернационалдануы проблемасының шеңберінде кірме фразеологизм-дерді де, фразеологиялық аналогтерді де біріктіре отырып қарастырады, алайда интернационал фразеологизмдер қорының негізін кірме фразеологизмдер құрайтынын, мұндағы кірмелік маңызын былай деп ерекше атап көрсетеді: «Следует все же констатировать, что рассматриваемые данным автором диа-хронические процессы интернационализации словарного состава языка в своей основной массе так или иначе, в конечном счете или с самого начала, связаны с заимствованием (исключение составляют такие явления, как сходство звуко-подражания, фонетическая универсальность некоторых детских слов), а точнее представляют собой различные формы языковой миграции, не все из которых, очевидно признаются В.В. Акуленко собственно заимствованием» [24, с.5].

Э.М.Солодухо тіл білімінде фразеологиялық жақындасу теориясының (теория фразеологического сближения) авторы болып табылады. Ол славян, герман және роман тілдеріне ортақ фразеологизмдерді *интернационал фразеологизм* деген ұғым аясында қарастырып, тіларалық фразеологиялық параллельдерді тілдің өз топырағында жасалған төл фразеологизмдер және өзге тілден қабылдау нәтижесінде пайда болған кірме фразеологизмдер деп екіге бөледі [25]. Зерттеуші фразеологиялық интернационализм мәселесіне ерекше көңіл бөліп, бөгде тілден фразеологиялық бірліктердің қабылдануын ғаламның тілдік бейнесіндегі ұғымдар лакунасын толтыру қажеттігінен тумауының тұжырымдайды. Сондықтан, Э.М.Солодухо көрсеткендей, ұғымдық компоненттердің ортақтығы фразеологиялық кірмелерді интернационализациялаудың тілдік емес негізін құрайды [24, б.б.]. Басқаша айтқанда, ғалым фразеологиялық кірмелерді анықтауда тілдік емес фактілердің маңызды рөл атқаратынына ерекше назар аударады.

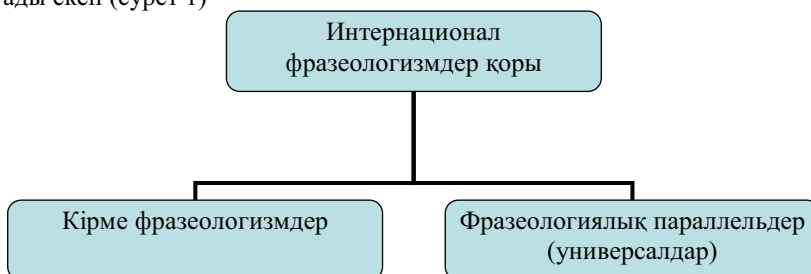
Фразеологиялық кірмелер қабылдаушы тілде автономды түрде дамуға бейім. Мұндай жағдайда олардың формальдық және семантикалық құрылымында өзгеріс орын алады, олардың тіркесімдік диапазоны кеңейіп, қабылдаушы тілде ассимиляцияланып, игеріледі. Өзге тілден енген кірме фразеоло-гизмдер жаңа фразеологиялық бірліктердің пайда болуына негіз

болады. Ал жанадан пайда болған бірліктер өздерінің прототипімен салыстырғанда ин-тернационалдық сипатын жойып, сол қабылдаушы тілдің төлтумасы болып есептеледі. Э.М.Солодухоның тұжырымы бойынша, фразеологиялық калькалау халықаралық фразеологизмдер қорын жасаудағы ең өнімді тәсіл болып табылады, ғалым калькалауды кірмеліктер аясында қарастырады [25, 71 б.].

Фразеологизмдер мәселесіне байланысты ғылыми әдебиеттің бәрінде фразеологизмдер шығу тегіне қарай төл және кірме деп бөлінеді. Бұл мәселеге арналған бірқатар зерттеулер бар, алайда кірме фразеологизмдерді зерттеудің әдіснамалық негізі толық жасалып, ондағы мәселелер шешімін тауып болды деп айтуға әлі де ерте. Мәселен, фразеологиялық интернационализм деген терминге қатысты фразеологияда бірізділік жоқ екенін байқаймыз. Егер фразеология дербес пән ретінде бөлініп шыққанда ғалымдар олардың мәдени және тарихи-лингвистикалық құндылығына көңіл бөліп, тілден жоғалып кеткен элементтерді аккумуляциялаған, сақтаған және «консервілеген» бірлік ретінде қарастырса, қазір, бірнеше онжылдық өткеннен кейін ол өзінің дамуындағы жаңа кезеңге аяқ басты. Ендігі міндет әртүрлі тілдердің фразеологиялық қорындағы индивидуалдық пен универсалдықты анықтау болып отыр [26]. Л. Степанованың тұжырымы бойынша, фразеологиялық интернационалдық қорды кірме фразеологизмдер мен фразеологиялық параллельдер құрайды. Интернационал фразеологизм деген ұғымға славян тілдері мен батысеуропа тілдерінің материалдары негізінде мынадай дефиниция берілген: «Интернационал фразеологизм дегеніміз – славян тілдері мен батысеуропа тілдеріне ортақ лексикалық құрамы мен семантикасының жақындығымен ерекшеленетін фразеологизмдер» [26, 443 б.]. Лексикадағы интернационалдық мәселесінде В.В.Акуленко интернационал болып танылуы үшін ол лексикалық бірліктің туыстас емес, құрылымы әртүрлі бірнеше тілге ортақ болуы шарт деп атап көрсетеді [26]. Олай болса, интернационал фразеологизмдерді зерттеу үшін бірнеше тілдің материалдарын пайдалану қажет болады. Біз өз зерттеуімізде кірме фразеологизмдермен шектелеміз де, интернационал фразеологиялық бірліктерді қарастыруды болашақта зерттелетін проблемалар қатарына қосамыз. Мұның себебі тілдің сөздік қорының интернационалдануындағы диахрондық үдерістердің бәрі кірмелік процесімен, тілдік миграцияның түрлі формаларымен байланысты болуымен түсіндіріледі [24, 5 б.]. Олай болса, құрылымы әртүрлі араб, парсы және түркі тілдерінің материалдарының негізінде де халықаралық фразеологизмдер (мүмкін, оны басқа терминмен атау керек шығар) қабатын анықтап, зерттеу – болашақта атқарылатын істердің бірі. Халықаралық деген терминнің өзі еуропа тілдеріне қатысты қолданылып келеді, сондықтан халықаралық не интернационал дегенде алдымен орыс тілі арқылы енген грек, латын элементтері есімізге түседі, калькаланған бірліктер деген атаумен тек орыс тілінен калькаланған элементтерді атап жүрміз, бұл дәстүр қазақ тіл білімінде қалыптасқан. Алайда ендігі жерде осы стереотипті өзгертіп, халықаралық деген терминнің аясын кеңейтуге болады. Егер тарихта латын тілі батыс еуропалық тілдер үшін

ғылымның тілі ретінде белгілі болса, араб тілі де мұсылман Шығысындағы халықтар үшін тек қана діннің емес, сонымен бірге ғылым мен мәдениеттің де тілі болғаны баршаға мәлім.

Құрылымы әрбасқа бірнеше тілдерге ортақ фразеологиялық параллельдер тілдік универсалдар деп те аталады. Мұндай тілдік параллельдер әрбір тілде дербес жағдайда пайда болып, дамиды. Фразеологиялық параллельдер тілдердің дербес дамуымен тығыз байланысты құбылыс ретінде қарастырылып, әртүрлі тілдерде мазмұн тұрпаты мен жеке тұрпаты жағынан бір-біріне сәйкес келетін фразеологиялық параллельдердің пайда болуы интернационал фразеологизмдердің қалыптасуының негізгі жолдарының бірі ретінде танылуда. Адамның тіршілік етуіндегі ұқсастықтар лингвистикалық универсалдардың дүниеге келуіне жағдай жасайды. Сонымен, Э.М.Солодухонның пікіріне сүйенер болсақ, кірме фразеологизмдер мен фразеологиялық параллельдер интернационал фразеологизмдердің қалыптасуының екі түрлі жолы болып шығады екен (сурет 1)

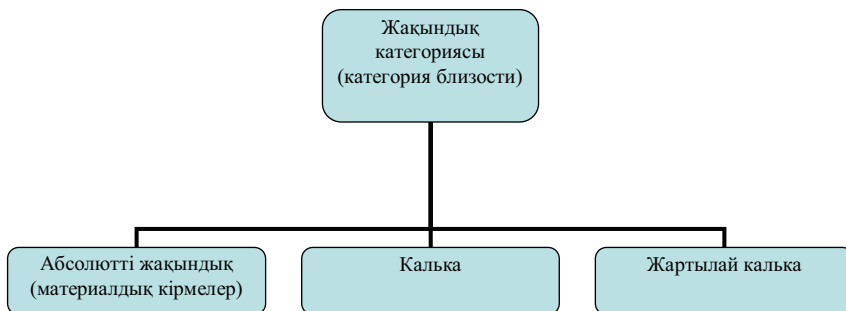


Сурет 1– Интернационал фразеологизмдердің қалыптасу жолы

Ғалымдардың ескертуінше, фразеологиялық параллельдер мен кірме фразеологизмдерді бір-бірінен ажыратып, олардың шекарасын анықтау өте қиын, кейде тіпті мүмкін емес [26]. Осы тұрғыдан келгенде Э.М.Солодухо кірмелікті өмірге әкелетін тарихи факт интернационалды фактіден бұрын жүретінін ескерте отырып, кірме фразеологизмдерді сөйлеуге, яғни дискурсқа, ал интернационализмді тілге қатысты деп табады. Бір-біріне ұқсайтын бұл екі тілдік құбылыстың бір-бірінен ажыратудың басты ерекшелігі де осында [25, 273 б.]. Қабылдаушы тілде игерілгеннен кейін барып қана кірме оралымдар қабылдаушы тілдегі интернационал фразеологизмдер қорына өтіп, сол тілдің төл элементіне айналады. Интернационал фразеологизмдер қабатын анықтаудың әлі толық зерттеліп болмаған, әрі қиын проблема екенін ғалымдар бір ауыздан мойындап отыр.

Жалпы фразеология мәселелеріне қатысты зерттеулерінде М.М.Копыленко мен З.Д.Попова кірме фразеологизмдер деген терминді пайдаланбайды. Олар кірме фразеологизмдерді *тіларалық лексика-фразеологиялық сәйкестіктер* қатарында қарастырады. Орыс және қазақ тілдеріндегі фразеологизмдердің сәйкестігі бұл екі тілдің фразеологиясында типологиялық жақындық бар деген тұжырым жасауға мүмкіндік береді. Зерттеушілер ұсынған жақындық

категориясы (категория близости) деген ұғымға орыс тілінің қазақ тіліне ықпал етуі нәтижесінде қалыптасқан және екі тілде де бір-біріне тәуелсіз пайда болған фразеологизмдерді да кіретінін ескерте отырып, фразеологиялық кірмелер мен параллельдерді фразеологиялық эквиваленттік (сурет 2) түрінде қарастырады. Тарихи-мәдени мәліметтерге сүйене отырып, қазақтардың орыстармен қарым-қатынасы орнағанға дейінгі тұрмысы мен қоғамдық құрылымында болған/болмағанын анықтау арқылы абсолютті эквивалент, калька, жартылай калька, дербес пайда болған бірліктер деп бөледі. Абсолютті экви-валент деген терминмен қазақ тіліндегі орыс тілінің әсерінен пайда болған айқын материалдық кірме фразеологизмдерді атаса, кальканы кірме фразеологизм ретінде қарастырмайды. Ал фразеологиялық жартылай калькаларды құрамындағы лексемалардың бірі орыс тілінен енген кірме болса, ал екіншісінің әсер етуші тілдің ықпалынан семантикалық мәртебесі өзгереді [28, 94-102 б.]. Зерттеушілердің бұл тұжырымы түсінікті болу үшін оны төмендегідей кесте түрінде ұсынуға болады:



Сурет 2 – Фразеологиялық эквиваленттік

Сонымен, тіл біліміндегі кірме фразеологизмдерге қатысты зерттеулерді талдай келе мынаған көз жеткіздік: тілшілердің пікірі калькаланған фразеологизмдер мен кірме фразеологизмдердің арақатынасына келгенде екіге бөлінеді: бірінші топ калькаларды кірмелер қатарына жатқызбайды, олар калькаланған бірліктерді тілдің төл элементі ретінде қарастыру керек деген пікірді қолдаса, екінші топ кальканы кірме элементтерге жатқызып, кірме лексика мен фразеологизмнің бір түрі ретінде таниды.

Жоғарыда аталған еңбектерге қоса орыс тілі білімінде фразеологиялық кірмелікке арналған зерттеулер қатарына калька мәселесіне арналған Л.А. Пономоренко, ағылшын тілінің фразеологиясына арналған А.В. Кунин, француз тіліндегі фразеологизмдерді зерттеген А.Г. Назарян, С.В. Мухин, Л.В. Коцюбинская еңбектерін де жатқызуға болады.

Сонымен, кірме фразеологизмдерге арналған теориялық еңбектерде бір ұғымды атау үшін әртүрлі терминдердің қолданылып жүргені анықталды.

Э.М.Солодухонның *интернационал фразеологизм*, ал М.М. Копыленко мен З.Д.Попованың *тілралық лексика-фразеологиялық сәйкестіктер* деп атап жүргендері бір нәрсе екен. Терминдер қолданысындағы мұндай алақұпалықтың өзі кірме фразеологизмдер мәселесінің әлі күнге дейін толық шешімін таппағанын көрсетеді.

Қазіргі тіл білімінде фразеологиялық бірліктерді кең лингвомәдени аспектіде қарастыру, яғни тілдің рухани мәдениетті жасаудағы рөлі мен рухани мәдениеттің тілдің қалыптасуына қатысуы секілді мәселелер барған сайын кең түрде қарастырылуда [Телия 1998, Э. Сепир 1964, Ж. Марузо 1960]. Ал кірмелік мәселесінде фразеологиялық кірмелікке қарағанда лексикалық кірмелік дәстүрлі бағытта көбірек зерттелген (қараңыз: Амосова 1956, Белецкий 1950, Егорова 1971, Лотте 1982, Пизани 1956, Хауген 1972 және т.б.). Соңғы кезде шетел ғалымдары кірме фразеологиялық бірліктерді лингвистикадағы жаңа парадигмалар тұрғысынан зерттей бастады.

Кірме фразеологизм мәселесі соңғы уақытта славян тілдерінің материалдары негізінде серб ғалымы Йован Айдукович еңбектерінде арнайы қарастырылып, фразеологиялық контактология немесе контактофразема терминімен аталуда. «Введение во фразеологическую контактологию. Теория адаптации контактофразем под влиянием русского языка» деп аталатын монографиясында Й. Айдукович кірме фразеологизмдерді контактофразема деп атап, бұл терминмен доминант тілдің ықпалынан қабылдаушы тілде пайда болатын фразеологизмдерді атайды [29]. Й. Айдукович 1998 жылдан бастап Белград университетінде славян тілдері арасындағы байланысты зерттеуге бағытталған тілралық контактология теориясын ұсынады. Осы теория шеңберінде ол кірме (заимствование) терминін контактология деген терминмен алмастырады, кірме лексика деген терминнің орнына лексикалық контактология деген терминді пайдаланады. Лексикалық контактология дегеніміз, Й. Айдуковичтің түсінді-руінше, белгілі бір әлеуметтік-тарихи жағдай орын алғанда екі немесе одан да көп тілдердің тілдік қарым-қатынасының механизмін және бұл механизмдердің әрекетін зерттеуді мақсат ететін жеке лингвистикалық пән. Ол тілдік қарым-қатынастардың экстралингвистикалық және лингвистикалық факторларын, сонымен бұл екеуінің арасындағы құбылыстарды зерттеумен айналысады [29]. Осылайша тіл біліміндегі қалыптасқан кірме бірліктерді зерттеу контактология, кірме бірліктер контактема, кірме концептілер трансконцептуализация т.с.с. болып жаңа терминдермен атала бастады. Кірме бірліктерді лингвокогнитивтік тұрғыдан қарастыруда трансконцептуализация терминін енгізу де Й. Айдукович есімімен байланысты. Біздің зерттеуіміздің осы бағытпен үндесетін тұстары бар, алайда біз кірме деген терминді қалдыруды жөн көреміз, себебі дәстүрлі терминді алып, онда қарастырылатын мәселелер шеңберін кеңейтуді жөн санадық.

Қорыта келгенде, біз кірме фразеологизмдер мәселесінің интернационал фразеологизм немесе тілралық фразеологиялық сәйкестік деп аталатын үлкен проблеманың бір тармағы екеніне көз жеткіздік. Біз бұл зерттеуімізде араб және

парсы тілдерінен енген кірме фразеологизмдер мәселесін қарастырамыз, ал араб, парсы, түркі (қазақ) тілдері арасындағы тіларалық фразеологиялық сәйкестіктерді зерттеу болашақтағы зерттеулердің бірі екенін жоғарыда айтып кеттік. Бұл зерттеулердің нәтижесі халықаралық фразеологизмдер мәселесіне ден қоюға мүмкіндік береді деген пікірдеміз.

1.2.2. Қазақ тіл біліміндегі кірме фразеологизмдер мәселесі туралы пікірлер

Қазақ тіл білімінде кірме фразеологизмдер мәселесіне оның ішінде араб, парсы тілдерінен енген кірме фразеологизмдерге арналған арнайы зерттеулер жоқ. Алайда кірме бірліктерді лексикалық деңгейде қарастыру түркологтер мен қазақ тілі мамандарының үнемі назарында болып келгенін айту керек. Қазақ тіл біліміндегі бұл мәселеге кезінде академик **І. Кеңесбаев** көңіл аударған болатын. Тіларалық қарым-қатынастың, байланыстың куәгері ретінде сақталып қалған тіркестер туралы ғалым былай дейді: «Қазақ халқы өзінің өткен тарихында талай көрші елдермен, шет жұрттармен экономикалық, әрі мәдени қарым-қатынасты басынан кешіргені мәлім. Тілімізде осыған орай туған толып толып жатқан тіркестер бар. Олардың бірқыдыруы жазба әдебиет, хиссалар арқылы, екіншілері – сауда-саттыққа байланысты, үшіншілері – дін таратушылардың уағзымен, тағы біреулері екі елдің күн көріс тіршілігіндегі ортақ ой-сана, дәстүр тауқыметімен, түрліше ықпалдарға сай туып орнығады. Мәселен, қазақ арасында кеңінен таралған *Атымтайдай жомарт бол; Наушаруандай әділ бол; Аплатондай ақылды; бұланнан үлкен аң болмас; Бұланайдан үлкен тау болмас; барар жерің Балқан тау, о да біздің көрген тау; ұлың ұрымға, қызың қырымға* т.б. фразаларда өңге жұрттардың өткендегі мәшһүр адамдары, шет елдің топоним, этноним атаулары сақталып қалған. Сол бөгде жұрттардың салт-сана, әдет-ғұрпын, ел билеу, әкімшілік қалпын қабылдауға байланысты енген толып жатқан фразеологизмдер бар» [30, 592 б.]. Әрі қарай **І. Кеңесбаев** тіл білімінде фразеологияға қатысты теориялық мәселелердің бәрінің қамтылмағанын айта келіп, кірме фразеологизмдердің бір түрі болып табылатын калька тәсілімен жасалған фразеологизмдерді сол зерттелмеген мәселелер қатарына жатқызады, фразеологизмді әрі синхронды, әрі диахронды тұрғыдан зерттеу міндеттерін қояды [30, 595 б.]. Фразеологиялық калька мәселесіне қатысты тараушасында ғалым *сағы сыну* деген тіркесті парсы тілінен аударылған калька ретінде атап кеткені болмаса, негізінен орыс тілінен аудару арқылы жасалған калькалар турасында айтады [30, 608]. «Қазақ тіліндегі бірде-бір сөз, не фраза кездейсоқ, қалай болса солай жасала салмаған. Бәрінің де жүйесі бар, түпнегізі бар, себеп-салдары бар. Мұның неше алуан дәлелін қайсыбір фразалардан да табамыз. Әрқилы әлеуметтік факторларға байланысты туған көптеген фразалардың о бастағы мағынасы әлденеше жүздеген жылдарды артқа тастаған соң, көмескілене бастайды. Тіпті, қайсыбір компоненттері өлі мүше ретінде ғана тіркесіп, тірлік кешеді. Ал осылардың түп-төркінін тексеріп, себеп-салдарын анықтаудың тіл тарихы мен мәдениеті үшін маңызы ерекше» дей келіп, *менің қолым емес*

Бибіфатиманың қолы, Атымдайдай жомарт, Қарынбайдай сараң, дихан дарысын, қашанғы жарпазан айтамыз да жүреміз секілді фразалар құрамындағы араб, парсы сөздерінің мағынасын түсіндіру арқылы, рухани, мәдени байланыс нәтижесінде тілге енген кірме сөздерді, мағынасы ескіре бастаған фразалардың сыңарларын таратып талдап берудің тіл мәдениеті үшін аса қажет екенін атап көрсетеді [31, 226 б.].

Академик І. Кеңесбаев фразеологияның алдында тұрған міндеттердің бірі ретінде тарихи фразеологияны атайды. «Көптеген тіркестер теориясын тарихқа байланысты тексергенде ғана фразеологизмдердің туу жолдарын толық біле аламыз. Тіркес этимологиясын ашу үстінде өзге тілдерге де қатысты ортақ құбылыстардың басы ашылмақ. Құрылымы бір немесе құрылымы бөлек тілдердің ортақ және айырым қасиеттеріне ұластыра, жүйелі талдау фразеологизм үшін де мейілінше қажет» [32, 229 б.] деген пікірі орта ғасыр ескерткіштерінен бастап күні бүгінге дейін өмір сүріп келе жатқан фразеологиялық оралымдардың ішіндегі құрылымы бөлек араб, парсы тілдерінен қабылданғандарына да қатысты деп түсінген жөн. Кірме фразеологизмдердің тілге ену уақыты жағынан бірнеше ғасырлық тарихы бар, сондықтан фразеологиялық қордың бұл қабаты диахрондық фразеологияның да нысаны болып табылады.

Қазақ тілінде араб, парсы кірме фразеологизмдері зерттеу нысаны болмаса да, фразеологиялық қордың араб, парсылық қабаты туралы пікірді **Ә. Болғанбаев пен Г. Қалиевтің** «Қазіргі қазақ тілінің лексикологиясы мен фразеологиясы» атты оқулығынан кездестіреміз. Фразеологизмдердің пайда болу негіздері туралы сөз қозғағанда, кірме фразеологизмдер қатарына араб тілінен ауысқан *Алла тағала, әд дунйа мазрағату-л ахира, расул аллаһи, фиғл худа т.с.с.* қазақ тіліне аударылмай, даяр күйінде, өзгеріссіз діни әдебиет арқылы қабылданған фразеологизмдер жатқызылса, қазақ тілінің дыбыстық заңдылықтарына бейімделіп, даяр қалпында қабылданған, парсы тілінен енген фразеологизмдер деп қазақ тіліндегі мынадай қос сөздер атап көрсетіледі: *жар-дос (йар-дуст), жар-жар (йар-йар), жекпе-жек (йәк-бәйәк), лек-лек (ләк-ләк), дос-дұшпан (дуст-дошман), дос-жаран (дуст-йаран)* [33, 217 б.]. Ал басқа тілдерден калька және жартылай калька жолымен аудару арқылы жасалған кірме фразеологизмдерге келгенде, оқулық авторлары орыс тілінен енген фразеологизмдерді ғана атайды [33, 213-218 б.]. Авторлар фразеологизмдердің шығу тегі, қалыптасуының теориялық жайы туралы жалпы пікірлер айта отырып, оның себебін түсіндіреді, сонымен бірге алдағы міндеттерді былай көрсетеді: «Жоғарыда айтылған дәуірлердің әрқайсысына тән фразеологизмдер жүйесі қандай, олар әрі қарай қалай дамыды деген мәселелер түркітануда әлі ашылған жоқ. Бұл мәселелерді шешу үшін көне түркі жазба ескерткіштеріндегі, ортағасырлық жазба мұралардағы, қыпшақ тобына кіретін тілдердегі, сонан соң қазақы фразеологизмдер сараланып зерттелуі қажет. Қазіргі кезде тек жеке-леген фразеологизмдердің қай дәуірден екені жайында ғылыми болжам, пікірлер болмаса, кең көлемде зерттеулер жоқ. Сол себепті фразеологизмдердің

шығу тегі, пайда болу негіздері жайында неғұрлым жалпы тұжырымдар жасауға тура келеді» [33, 213 б.].

Шығыс тілдерінен енген фразеологиялық бірліктер жеке зерттеу нысаны ретінде қарастырылмаса да, кірме лексикалық бірлік, оның негізгі белгілері секілді теориялық мәселер академик **Р. Сыздық** еңбектерінде кеңірек қарастырылады. Ғалымның еңбектері әсіресе кірме элементтер мәселесіне байланысты болашақта зерттелуі тиіс тақырыптарды айқындап, көрсетіп береді. Р. Сыздықтың кірме сөзге қатысты тұжырымдары фразеологиялық кірмелердің басты белгілерін анықтауда да басшылыққа алынды. Қазақ тіл білімінде фразеологиялық кірме мәселесі арнайы зерттелмесе де, кірме фразеологизмдер жекелеген қаламгерлердің тілін зерттеуге арналған еңбектерде талданады. Бұл турасында тағы да Р. Сыздық еңбектерін атаймыз. Ғалымның зерттеулерінде фразеологизмдердің генетикалық қабаттарын анықтау мақсат етілмегенмен, Абайдың қолданысындағы жалпыхалықтық фразеологизмдерді құрайтын топтың ішінде араб, парсы тілдерінен калькаланғандары да аталады, сонымен бірге Абайдың өзінің орыс тілінен калькалау амалымен жасаған фразеологиялық оралымдардың шағын тобы бар екенін де ескертеді [34, 130 б.]. Араб, парсы тілдерінен калькаланған тұрақты сөз тіркестерінің жалпыхалықтық фразеологизмдердің қатарында аталуының өзі, бір жағынан, бұл кірмеліктің байырғылығын, тілімізге ертеректе еніп, фразеологиялық қордан берік орын алып, кәнігі болып кеткенін білдірсе, екінші жағынан, бұл кірме фразеологизм мәселесін зерттеудің әлі қолға алынбағанын танытады.

Р. Сыздық «Сөздер сөйлейді» атты еңбегінде қазақ тіліндегі белгілі бір сөздің не сөз тіркесінің эволюциясын қарастырумен бірге, бірсыпыра сөздердің түп-төркінін, қай тілден екенін анықтауды көздейді [35, 7 б.]. Бұл сема-сиологиялық зерттеуде қазақ жырларындағы *абжылындай толғану, алқа құру, жад ету, жек көру, зар штеу, көзайым болу, сары уайым, махаббаттың саудасы, тауап ету* т.с.с. тіркестердің құрамындағы араб, парсы сөздері талданады. Бұл еңбегінде ғалым жеке сөздер мен сөз тіркестерінің қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде, этимологиялық, диалектологиялық сөздіктерде тіркелмеген мағы-наларын ашуды мақсат етеді. Автор бірқатар образды оралымдардың түп-төркінін іздестіре түсу керек деген ой тастап, жаңа ізденістерге жол сілтейді. Қазақ әдебиетіндегі *аб, айып, алқа, байтақ, астана, кимие-симие, дат тақсыр, дем тарту, дес бермеу, дындан, жам ағайын, жетім-жесір, зар еңіреу, кердең мойын, көр соқыр, қазыналы қандақ, құдды өзі* секілді тіркестердің мағынасы мен шыққан тегі туралы ғалымның мақалаларын этимологиялық талдаудың үлгісі деп тануға болады. Мұнда бас-аяғы жиырмага жуық араб, парсы сөздері талданған. Автор қазақ лексикасы тарихында араб, парсы сөздерінің тұрақты тіркестер жасау құбылысына қатысып, тек қана ауыспалы мағыналарында қолданылғанына назар аударады [35, 215 б.].

Ғалымның «Абайдың сөз өрнегі» атты монографиясы да Абай дүниетанымын танытатын Құран реминисценциялары мен аллюзияларын, калькаланған тіркестерді танып алуға да мол мағлұмат береді. Зерттеушінің «Қазақтың Абайға дейінгі күшті дамып келген поэтикалық тіл дәстүрінің өзіне

тән белгілері болды: ол негізінен ауызша дамыды, ауызша таралды, ауызша сақталды, поэтикалық мектептердің ауысуы баяу жүрді, дағдылы нормалар ұзақ сақталды, дәстүр жалғастығы мықты болды. Мұның барлығы бір жағынан, поэтикалық тіл нормаларын берік сақтауға ықпал етсе, екінші жағынан, жаналыққа көп жібермеді. Бірақ дамудың аты даму, оның заңы қазақ өлеңі дүниесінде өзгеріс-жаналықтарды туғызбай тұра алмайтын еді. Бұл ұлы тарихи миссия-міндет Абайдай ұлы талант иесінің үлесіне тиді» [34, 202 б.] деген пікірі шығыс поэтикалық дәстүрін Абайдан іздеу керектігін тағы да еске салып (М.Әуезовтен кейін), шығыс тілдерінен кірген фразеологиялық тіркестердің ұлы ақынның қолданысында әрі қарай шығармашылықпен дамығанын көрсетеді. Осы жерде ғалымның «өзге тілдердің әсерінен туған жаналықтар» деуінен тілдік, концептуалдық кірмелер туралы айтып тұрғаны байқалады. Абайға дейінгі жалпыхалықтық қолданыстағы фразеологизмдердің Абай қолданысында түрленуі, олардың қазіргі қазақ тіліндегі қолданыстарымен салыстыра отырып, кірме фразеологизмдердің даму динамикасын айқын көрсетіп беруі кірме фразеологизмдердің қабылдаушы тілдегі қазіргі жай-күйін сипаттауда көмектесетінін айту керек. Абай лексикасын генетикалық тұрғыдан талдап, ондағы араб, парсы сөздерін анықтау Р. Сыздық еңбегінен басталады. Ғалым бұл қабатты жалпыхалықтық тілге енген уақытына қарай, қамтитын тақырыбына, әдебиет жанрына, мақсатына т.б. белгілеріне қарай талдайды. Абайдың тіліндегі шығыс сөздерін Абайға дейінгі жалпыхалықтық тілде қолданылғандары және Абай қолданысындағылары деп екіге бөліп қарастыруы кірме фразеологизмдерді анықтауда да көмекке келеді. Мұнда тек жекелеген лексикалық бірліктер емес, фразалар, грамматикалық тіркестер қарастырылады. Ғалымның Абайдағы *ғашықтық жарасы, хаққа мүлгу, қалың қайрат табу, ғылым оқу, ғылым іздеу т.с.с.* фразеологизмдерді талдауы кірме фразеологизмдерді талдау үлгісі болып табылады. Әсіресе, *қызмет, өнер, харекет, хат, сурет* секілді араб сөздерінің тіркес жасаудағы әлеуетін көрсетіп беруі де кірме фразеологиялық оралымдардың қабылдаушы тілдегі мағынасын талдауда көмектеседі. Абай заманындағы араб, парсы сөздерінің жанданып, активтене бастауына себеп болған факторларды анықтау, араб кірме лексикасын арабша-орысша, парсыша-орысша сөздіктердің көмегімен сол тілдердегі мағынасы мен қазақ тіліндегі мағыналарын салыстыра отырып, семантикалық өзгерістері мен дамуын айқын көрсетуі де маңызды. Р. Сыздық Абай лексикасында араб, парсы сөздерінің орыс сөздеріне қарағанда мол екенін көрсете отырып, «араб, парсы тілдерінің маманы болмағанымыздан, біз бұл кітапта Абай лексикасындағы арабизм, фарсизмдерге түгел, жан-жақты талдау жасай алмағанымызды ескертеміз. Тегі, бұл мамандар тарапынан арнайы, өз алдына зерттеуді қажет ететін мәселе» деп, араб тілі мамандарының алдындағы міндеттерді белгілейді [36, 79 б.].

Қазақ тіліндегі кірме сөз деген ұғым мен оның белгілерін, межелерін анықтау, зерттеу әдістерін белгілеу мәселесі де Р. Сыздық еңбектерінде сөз болады. Жазба нұсқалардағы шет тілдік сөздердің күллісі сол тілге енген кірме элемент болмайтынын ескерте келіп, ғалым сөз кірме болып саналуы үшін

дәстүрлі меже-шарттардан басқа да қасиеттерін санамалап көрсетеді [36, 89 б.]. Бұл зерттеулерде Абайдың қара сөздеріндегі арабша тұтас сөз тіркестері мен сөйлемдері, қазақ грамматикасына тән емес нормалардың кездесетіні сөз болады [36, 531 б.]. Қазақтың ертедегі өлең-жырларында, мақал-мәтелдерде, әсіресе қос сөздер құрамында, тұрақты тіркестерде кездесетін ескіліктердің бірқатарының пайда болу уәждерін монғол, парсы, араб, тіпті бірен-саранын қытай халықтарымен болып отырған аралас-құраластық факторларынан іздеу керектігін ескертеді [6, 36 б.]. Ал ғалымның көрсетіп берген тілдегі ескіліктерді зерттеудің амал-тәсілдерін кірме фразеологизмдерге қатысты да қолдануға болады. Қорыта келгенде, академик Р. Сыздықтың кірме лексикалық бірліктерге қатысты қолданған әдіс-амалдарын кірме фразеологиялық тіркестерді зерттеудің әдіснамалық негізі деп тануға әбден болады.

Қазақ тіліндегі араб, парсы кірме лексемалары туралы пікірлерді **Ғ. Мұсабаев** зерттеулерінен де табамыз. Ғалым қазақ тіліндегі варваризм лексикаға орыс тілінің сөздерін ғана жатқызбайды, сонымен бірге революцияға дейінгі қазақ шығармаларын ондағы араб, парсы тілдерінен алынған, халыққа түсініксіз сөздердің қолданылу дәрежесіне қарай жаргондық шығармалар, таза араб, парсы тілінде жазылған шығарма деп бөледі [37, 198 б.]. Варваризммен шұбарланған тілдер қатарына қиссаларды жатқызып, араб, парсы, түрік, татар тілдерінің элементтерін мол пайдалануды «сол кездегі әдеби тілдің модасы» деп таниды [37, 199 б.]. Бұл ертеректе айтылған пікірлердің ғылыми жағынан кемшін түсіп жатуы қазақ тілінің араб, парсы тілдерімен байланысын араб, парсы тіл мамандары тарапынан зерттелудің қолға алынбаған тұста жазылуынан деп түсіндіруге болады, алайда аталған мәселелердің сол кезден бастап назарда болғанын көрсеміз. Кітаби лексика, «кітаби тіл» дәстүрі, ертедегі әдеби тілдегі жазба дәстүр, кітаби лексиканың қазақ тілінде қолданылу себептері секілді мәселелерді қозғағанда, араб жазуының әсері, шығыс жазба дәстүрі, ислам мәдениетінің ықпалы секілді факторларға ғалым соқпай кетпейді [37, 215 б.]. Ғалымның жекелеген сөздердің тіркестердегі қолданысына (мәселен құн сөзінің) [36, 118 б.], тұрақты тіркестерге қатысты (хәдінен асты) [37, 372 б.], тілдік байланыстарға, түр-түсті білдіретін лексиканың семантикасына қатысты пікірлері құнды. Ғалымның қазақ тілінің тарихына, этимологиясына байла-нысты зерттеулері араб, иран тілдік байланыстарының тарихына қатысты деректерді жүйелеуімен де маңызды. Басқа тілдерден ауысқан сөздердің фоне-тика-морфологиялық қалыптасуына қатысты мақаласында «өзбек, азербайжан, татар тілдеріне қарағанда қазақ тілінің сөздік құрамына араб, парсы сөздері өте аз, ал хақас, якут тілдеріне араб, парсы тілдерінің әсері тимей қалған. Өзбек және азербайжан тілдері үшін жарамды тілдік фактілер қазақ тілі үшін қолай-сыз болуы мүмкін. Бұдан шығатын қорытынды, түркі халықтарының тілдерін зерттегенде олардың әрқайсысының ерекшеліктерін ескеру қажет» деп, кірмелерді зерттеудің алғашқы әдіснамалық ұстанымдарының бірін ұсынады [37, 166 б.].

Қазақ тілінің этномәдени лексикасындағы араб, парсы элементтері Е. Жанпейісов зерттеулерінде де қарастырылады. Ғалым *сәукеле, күләпара*

т.с.с. жекелеген этномәдени лексикалардың құрамындағы парсы кірмелерін талдап, оларды диахрондық кеңістікте қарастырады [38].

Араб, парсы кірмелерінің мол қабатын анықтап, оларға лингвистикалық талдау жасайтын еңбектердің қатарында **Б. Нұрдәулетованың** «Жыраулар поэтикасындағы дүниенің концептуалдық бейнесі» (А., 2008) атты монографиясын атауға болады. Зерттеуші жыраулардың дүниетанымын танытатын діни, мифтік тезаурусты құрайтын *біссімліләдан бастайын, алла бір, Жаббар құдай, кең пазылды құдайым, асы болу, қап тауы, нұрдан жаралу* секілді Құраннан бастау алатын діни тіркестердегі толып жатқан араб сөздерінің көзін, семантикасын анықтайды [39, 269-291 б.]. Жыраулар қолданысындағы фра-зеология мен афоризмдердің дүниенің тілдік бейнесін жасаудағы қызметін ашып, жалпыхалықтық тілдегі тұрақты тіркестердің жыраулар қолданысында өзгеріп, контаминациялануын көрсетеді. Мұнда автор жыраулар қолданысындағы араб, парсы кірме сөздерінің құбылта қолданылуы арқылы кірме фра-зеологизмдердің эволюциясын, стильдік қажеттілікті қанағаттандырудағы ролін айқындайды. Жыраулардың жаңа тіркес құрудағы шығармашылық ерекшелігін ашып беруі арқылы бізге кірме фразеологизмдер мен төл фразеологизмдерді бір-бірінен ажырату үшін қажет материалдар ұсынады. Бұл еңбекте талданған *Алла, бақыт* концептілері құрылымының, образдар, символдар жүйесінің біз қарастырып отырған кірме фразеологизмдер мәселесіне де қатысы бар.

Жоғарыда аталған еңбектерден басқа қазақ тілінің лексикологиясы мен фразеологиясына қатысты зерттеу жазған ғалымдардың ішінде араб, парсы секілді шығыс тілдерінен енген кірме сөздерге тоқтамдай кеткені жоқ десе де болады. Мұндай еңбектер қатарында Ә. Қайдар, Н. Уәлиұлы, Х. Нұрмаханов, Б. Әбілқасымов, Ә. Нұрмағамбетов, Б. Қалиұлы, Б. Сағындықұлы, Ш. Мәжітаева және т.б. ғалымдардың зерттеулерін де атауға болады. Бұл еңбектердің құн-дылығы сонда, фразеологизмдерді зерттеудің жалпы әдіснамалық мәселелерін айқындап, кірме лексикалық және фразеологиялық бірліктердің қазақ тіліне енгеннен кейінгі «тағдырына» қатысты, яғни олардың мағыналық жағынан өзгеруі, игерілуі, дамуы секілді семантикасы мен прагматикасына қатысты практикалық-иллюстративті материалдармен де қамтамасыз етеді. Бұл зерттеу-лер фразеологиялық тіркестердің шыққан тегін, олардың этимондарын анық-тауды, кірме фразеологизмдердің теориялық - әдіснамалық мәселелерін қарастыруды мақсат етпейді. Бұл заңды да, себебі бұл айтылған мәселелермен ендігі жерде араб, парсы тілдерінің мамандары айналысуы керек.

Жалпы кірме фразеологизмдердің теориялық мәселесі **Г. Сағидолдақызының** зерттеуінде сөз болады. Ғалым қазақ және монғол тілдерінің материалдары бойынша салыстырмалы зерттеуінде кірме фразеологизм мәселесіне, оның ішінде фразеологиялық калькаға монографиясының бір тараушасын арнап [7, 103-111 б.], қазақ тіл білімінде алғаш рет кірме фразеологизм, фразеологиялық калька деген ұғымдарға анықтама беруге талпыныс жасайды. Ғалымның түсінігінде, «кірме фразеологизмдер – о баста

бір тілден екінші бір тілге сөзбе-сөз аудару жолымен келіп енгенімен, фразеологизм ретінде қалыптасу, даму барысында қабылдаушы тілдің фразеологиялық жүйесінің өзіндік заңдылықтарына сай азды-көпті өзгерістерге ұшырай отырып, енген тілінің төлтума фразеологизмдеріндей сипатқа ие болған тілдік бірліктер» [7, 103 б.]. Алайда мұны кірме фразеологизмдердің барлық белгілерін қамтыған, ғылыми жағынан толық негізделген анықтама деп айтуға ертерек. Ғалым кірме фразеологизм деген түсінікті анықтауда монғол тілінің материалдарына сүйенген, сондықтан басты назарға калькаланған фразеологизмдер алынған болуы керек. Кірме фразеологизмдердің тек қана сөзбе-сөз аудару арқылы келетіні туралы тұжырымы осыны көрсетеді. Алайда кірме фразеологизмге аударылмай енген материалдық кірмелер де жататыны ескерілмеген. Ал фразеологиялық калька мәселесін қазақ тіліндегі орыс тілі арқылы енген фразеологиялық калька материалдары негізінде Г. Айтжанова қарастырады [40].

Бүгінгі күні қазақ тіл білімінде араб, парсы кірме бірліктеріне қатысты шығыстанушылар тарапынан жүргізілген біршама зерттеулермен бірге лексикографиялық еңбектер де бар. Бұлардың қатарында Л.З. Рүстемовтің құрастырған «Казахско-русский толковый словарь арабско-иранских заимствованных слов» (А.,1989), Н.Д. Ондасынов құрастырған екі томдық «Арабша-қазақша түсіндірме сөздікті» (А.,1989), И. Жеменей құрастырған парсыша-қазақша, қазақша-парсыша екі тілдік сөздіктерді жатқызуға болады. Бұл еңбектер лексико-графиялық жүк көтеріп, кейінгі зерттеулерге материалдар беретін практикалық маңызға ие.

Қазақ халқының иран, араб тілдес халықтармен әдеби, тілдік қарым-қатынасының тарихы, осы қарым-қатынасқа қызмет еткен аударманың рөлі С.Талжанов зерттеулерінде қарастырылады. Зерттеуші қазақ тілінің араб, иран тілдерімен байланысына қатысты пікірлерді жүйелеп, мол фактілер келтіреді. Мұнда да араб, парсы сөздерінің мағынасын түсіндіру мақсат етілген. Сонымен бірге қазақ тіліндегі «бетінің суын бес төкті» деген фразеологизмді парсы тілінен тура аударылған калька екенін С. Талжановтан кездестіреміз [41, 58 б.].

Ал араб, парсы кірмелерін ғылыми тұрғыдан арнайы зерттеу қазақ тіл білімінде Л.З.Рүстемов еңбектерінен басталған болатын. Л.З. Рүстемовтен бастап, осы уақытқа дейінгі зерттеулердің бәрінде кірме бірліктердің тек бір ғана деңгейін құрайтын лексикалық кірмелер ғана қарастырылып келеді. Кірме дыбыстар, кірме морфологиялық бірліктер, аффикстер секілді мәселелер, осы лексикалық бірліктермен қоса аталып, қарапайым түрде сипатталып жүргені болмаса, олар жеке қарастырылған емес. Кірмелердің тек лексикалық бірліктер ретінде қарастырылып келгенін мына зерттеулердің тақырыбынан да байқауға болады: Л. Рүстемов Қазіргі қазақ тіліндегі араб-парсы кірме сөздері (А., 1982); Ж. Есеналиева. Абай шығармашылығындағы араб, парсы сөздерінің қолданылу ерекшелігі (А., 1993); Г. Құлназарова. XI-XII ғ. әдеби ескерткіштеріндегі араб элементтері (А., 1997); Б. Жұбатова. Қазақ кисса-дастандарындағы араб, парсы сөздері (А., 2001); Г. Бүркітбай. Қазақ тілі түсіндірме сөздіктерінде арабизмдердің лексикографиялануы (А., 2003); А. Жиекбаева. Қазақ тіліндегі

араб, парсы сөздерінің терминденуі (А., 2010). Бұл аталған зерттеулерде кірме фразеологизмдер мәселесінің қарастырылмауы тақырыптың зәрулігін, сонымен бірге күрделілігін де танытады. Сонымен бірге, араб, парсы кірмелерін зерттегенде, тек қана жекелеген лексикалық бірліктер деңгейінде емес, фразеологиялық кірмелерді де қарастыру қажеттігі жеткенін көрсетеді.

Қазақ тіл біліміндегі кірме бірліктерді сөз ететін зерттеулерге шолу жасау арқылы біз мынадай қорытындыға келдік: қазақ тілі сөздік қорының араб, парсылық лексикалық қабаты біршама анықталса да, фразеологиялық қордағы кірмелер қабаты арнайы қарастырылған жоқ. Алайда Шығыс әдебиеті арқылы қалыптасқан образдар, сол образдар арқылы келген жеке сөздермен бірге сөз тіркестері туралы жекелеген пікірлер орын алып келді. Бұл тұрасында кезінде Р. Сыздықова бұлбұл құс тас қатаста сайрайды енді, жаралған саф алтыннан сүйектері, жүрекке ғашық оты тиді, шекердей шырындығы, қолыма хат жазарға алдым қалам деген өлең жолдары қазақтық емес деген тұжырым жасап, қиссалар секілді әдеби мәгіндер қазақ тіліне бақта бұлбұл сайрау, қызыл гүл, саф алтын, маржандай тіс, аузынан дүр шашу секілді тұлғаларды енгізгенін айтқан болатын [42, 226 б.]. Араб, парсы тілдерінен енген тұрақты тіркестер, фразеологиялық оралымдар туралы пікірлер әдебиетшілер тарапынан да айтылып келеді. Әдебиетші ғалым Р. Бердібай шығыс классиктерін қазақшаға аудару мәселесіне қатысты пікірінде қазақ тіліне ертелі-кешті жасалған тәржімелердегі жаңа «шығысша» оралымдардың пайда болғанын, мұндай оралымдарды қазақ тілінің байлығын меңгерген оқушы тосырқамайтынын айтады [43, 65 б.]. Қазақтың ескі қисса-дастандары мен өлең жолдары арқылы шығыс әдебиетінен енген сөз орамдары қатарында ғалым «айым менің, сенсіз түнде көз жасының жұлдызын төктім», «махаббат тұтқыны», «махаббат іңкәрлігі алқабында», «күміс мойын», «екі бетің – қос қызғалдақ», «тас жүрек», «жібек шаш», «ыстық қайғы», «сарғайды жүзім», «жүрегімді оқпен түйредің», «жанымды көздеп ат», «мұңды жүрек», «қайғымен қоректенген жүрек» секілді тіркестерді атап, осы тәріздес тіркестер арқылы қазақ тілінің **«шығысша қабаты»** пайда болғанын ескертеді [43, 68 б.]. Сұлу қызды хор қызына теңеу, қыздың тісін інжумен салыстыру қазақ арасына шығыс әдебиетінен келіп, сіңісіп кеткен көркемдік суреттеулер деген пікірді Ә.Дербісалиннен де кездестіреміз [44, 73 б.].

Кірме бірліктерді жаңа ғылыми парадигмада, антропоэзеттік бағытта қарастыру – тіл білімінде енді қолға алына бастаған мәселе. Осы тұста орыс тіл білімінде кірме бірліктерді кірме концептілер, кірме концептема ретінде қарастыру, кірме фразеологиялық оралымдарды қазіргі тіл біліміндегі жаңа ғылыми парадигмалар аясында – лингвомәдениеттану мен когнитивтік лингвистика тұрғысынан зерттеу тіл білімінде жаңадан қалыптаса бастады. Фразеологиялық кірме мәселесі роман-герман, славян тілдерінің материалдары негізінде жүргізіліп, теориялық тұрғыдан толық және жан-жақты болмаса да, біршама зерттелген мәселе болса, шығыс тілдері, оның ішінде араб және парсы тілдерінің материалдары бойынша жүргізілген зерттеулер қолға алынбаған деуге болады. Библиографиялық ізденіс араб және парсы тілдерінен енген кірме

фразеологизмдерге арналған монографиялық зерттеу жұмыстарының орыс тіл білімінде де, түркі тілдерінде де жоқтығын көрсетті.

Қазақ тіліндегі кірме фразеологизмдер мәселесі зерттеушілер назарына іліне қоймағанмен, қазақ тіл білімінде туыстық және типологиялық жағынан ұқсас және ұқсас емес тілдердегі фразеологизмдерді салыстыра-салғастыра зерттеуге арналған еңбектердің саны соңғы уақытта артып келеді. Мәселен, М.Т.Сәбитова мен М.Х.Абигалиева қазақ тілі мен неміс тіліндегі соматикалық фразеологизмдерді салғастыра қарастырады [45]. Соңғы уақытта қазақ тілі мен шығыс тілдеріндегі фразеологизмдерді салыстырмалы-салғастырмалы түрде талдаған зерттеу жұмыстары жарық көре бастады. Бұл салада Ф.Дәулетованың қазақ және қытай тілдеріндегі фразеологизмдерді салғастыра зерттеуге арналған монографиясын, Г. Смағұлова мен Ғ. Жұмадилованың қазақ және парсы тілдеріндегі фразеологизмдер жүйесін салыстыра зерттей отырып, ұқсастықтары мен ерекшеліктерін айқындауға арналған «Парсы мақал-мәтелдерінің жүйесі» атты еңбектерін атауға болады. Ал қазақ тіліндегі кірме фразеологизмдерді, оның ішінде өзге тілден аударылып алынған фразеологиялық кальканы зерттеу қазақ тіл білімінде енді қолға алына бастады. Осы орайда Г.Айтжанованың «Фразеологиялық калькалар» тақырыбындағы зерттеу жұмысы қазақ тіліне орыс тілі арқылы батыс тілдерінен енген фразеологиялық калькаларды талдауға арналады [40]. Жалпы тіл білімінде болсын, түркітануда болсын, кірме фразеологизмдер, калька мәселелері тек еуропалық тілдерге қатысты деген түсінік әбден қалыптасқан. Орыс тіл білімінде де, түркі тілдерінде де калькалау мәселесіне қатысты зерттеулердің нысаны ретінде орыс не болмаса роман-герман тілдерінен қабылданған фразеологизмдер алынады. Осылайша, кез келген тілді (соның ішінде қазақ тілі де бар) байыту арналары ретінде орыс, роман-герман тілдері қарастырылады да, бір кездерде тарихта өркениеттің тілдері ретінде белгілі болып, маңызды рөл атқарған араб және парсы тілдері ауызға алынбай келе жатқанын айту керек. Алайда соңғы уақытта араб тілінің әлемдік өркениеттің дамуына қосқан үлесі, оның қызметі мен орнын анықтап, әділ бағасын беру туралы пікірлер Батыста да айтыла бастады. Араб халифатына енген арабтық Испания – Андалусиядағы араб мәдениеті мен араб тілінің Еуропа мәдениетіне қосқан үлесі туралы зерттеулер бар. Осы тұста орыс шығыстануындағы бір ғана еңбекті – В.А.Шахбаздың «Слова арабского происхождения на территории романо-германского лингвистического ареала. Пути вхождения» (М., 2005) атты кандидаттық диссертациясын атауға болады. Араб және парсы секілді адамзаттың бүкіләлемдік руханиятына үлес қосқан маңызды тілдердің өзге тілдерге әсері, әлем тілдері арасында алатын орны осы кезге дейін өзінің әділ бағасын ала алмай келуінің себебі ғылымда ұзақ уақыт орын алып келген еуроцентристік көзқараспен, әлемді «Батыс-Шығыс» деп екіге бөліп, бір-біріне қарама-қарсы қойып келе жатқан идеологиямен де байланысты болса керек.

1.2.3. Түркологиядағы кірме фразеологизмдерге қатысты пікірлер

Түркологияда кірме лексика мәселесі түркі ескерткіштеріне қатысты зерттеулерде жалпы сипатта ертеректен бері қарастырылып келеді. Түркілер тіліндегі соғды және үндіеуропа, араб тілдерінен енген сөздер В.В.Радлов, С.Е.Малов, А.Н.Самойлович еңбектерінде қарастырылып, оларды арнайы зерттеу керектігі сөз болып келді. Түркі тілдеріндегі парсы тілінен калькалау тәсілі арқылы алынған сөз тіркестері туралы пікірді белгілі түркітанушы **Э.Н. Наджип** еңбектерінен кездестіреміз. Ғалымның пікірінше, мұндай конструкциялар түркі тілдеріне парсы тілінен аударма жасау нәтижесінде калькалау арқылы енген. Бұған ғалым XIV ғасырдың ескерткіші - Сейф Сарайидің «Гүлістанын» оның парсы тіліндегі түпнұсқасымен салыстыру арқылы көз жеткізгенін айтады. Аталған ескерткіште түркілік ұр- етістігі «соғу», «ұрлау», «тонау» деген негізгі мағынасымен бірге көмекші етістік қызметінде жұмсалған. Парсы және араб сөздерімен тіркесінде аталған көмекші етістік парсы тіліндегі «ұру, соғу» мағынасындағы *زَدان* *zādan* етістігін калька жасау арқылы қайталаған. Осылайша парсының *qādām zādan* күрделі етістігін Сәйф Сарайи *қадам ұрмақ* деп аударған, мысалы: *muni ajtti dagi qadam jolga urdi*: *мұны айтты дағы қадам йолға ұрды*. Сонымен бірге ескерткіште *ұру* етістігі негізгі дербес мағынадағы етістік ретінде, бірақ ауыспалы мағынасында да қолданылған, мысалы: *hāramij lār көр mal li karvan urdilar* ‘қарақшылар көп малы бар керуенді тонады’ [46, 87 б.].

Түркі жазба әдеби тіліне араб, парсы тілдерінің әсері туралы Г.Ф.Благова еңбектерінде де сөз болып, ғалым орта ғасырлық түркі ақындары Әлішер Навои мен Заһир ад-Дин Бабырдың сөздік қорының үштен екісі араб, парсы лексикасынан тұратынын анықтайды. Г.Ф.Благова араб, парсы сөздерінің шағатай тіліндегі аналитикалық етістіктер түзуіндегі қызметіне тоқтала келіп, олардың мол болу себебін түпнұсқа тілдегі құрылымдарды калькалаудың нәтижесінде пайда болғандығынан деп түсіндіреді. Автордың шағатай тілінен келтірген калькаланған фразеологизмдерінің қатарында қазіргі қазақ тіліндегі *жермен жексен қылу*, *бес күндік өмір* секілді фразеологизмдер де аталады. Г.Ф.Благова калька тәсілінің диахрондық сипатына көңіл бөліп, қазіргі тілдегі аударма арқылы қалыптасқан синтаксистік құрылымдардың орын алуының ішкі себептерін былай ашады: «Широкое распространение аналитической модели глаголообразования в современных тюркских языках показывает, насколько глубоко внедрилась эта словообразовательная калька, призванная в целях ликвидации диспропорции между классами слов исконной и заимствуемой лексики создавать условия для функциональной транспозиции именных и глагольно-именных заимствований в класс глаголов» [47, 23 б.]. Осылайша, калькалау тәсілі қабылдаушы тілдің тілдік құрылымын да, лексикалық қорын да дамытуға үлес қосқаны көрсетіледі. Бабыр тіліндегі парсы тілінен калькаланған ‘оқ тиіп жаралану’, ‘қылыштан жарақат алу’ деген мағыналардағы *оқ жеу*, *қылыш жеу* тұрақты тіркестерін де ғалым калька деп атайды [48, 142 б.]. Алайда ғалымның бұл пікірі қандай негізге сүйене отырып айтылғаны ашылмаған. Г.Ф.Благованың калька ретінде атап көрсеткен мысалдары, Э.Наджип пікірлері калькалаудың тек қана қазіргі тілге ғана

катысы бар синхрондық құбылыс емес, тілдік қарым-қатынас орнаған кезде орын алатын, едәуір тарихы бар үдеріс екенін танытады. Демек, кальканы тек қана орыс тілдері арқылы енген латын, грек элементтеріне ғана қатысты деп есептеуге болмайды.

Соңғы уақыттарда араб, парсы тілдерінің қазіргі түркі халықтарының тигізген әсері туралы мәселені тереңірек зерттеуге шақырған пікірлер айтылып жүр. Татар ғалымы Р.Т.Юзмухаметов парсы тілінің түркі тілдерінің қалыптасуындағы рөліне, кірмеліктердің түрлеріне шолу жасай келіп, түркілердің Иранмен мәдени байланыстарын тереңірек зерттеу алда тұрған міндеттердің бірі деп көрсетеді, иран тілінің айшықтау тәсілдері жүйесінің орта ғасырлар-дағы түркі әдебиетіне әсерін, парсы тілінен калькаланған фразеологиялық калькаларды, осы мәдени байланыстардың түркілердің ойлау жүйесін қалай өзгерткенін зерттеудің өзектілігін атап көрсетеді [49].

Ұйғыр фразеологизміндегі парсы кірме сөздерінің кейбір грамматикалық ерекшеліктеріне арналған Х.А.Насыров мақаласында кірме бірліктер ретінде толық фразеологизмдер емес, оның құрамындағы компоненттері ғана, яғни лексикалық бірліктер қарастырылады [50].

Түрікмен тілінің ескерткіштеріндегі фразеологиялық тұрақты тіркестерді зерттеген ғалым Р.Х.Аннаева иран тілдерінен калькаланған бірліктерге мән беріп, оларды кірме элементтер дегеннен гөрі субстрат формулалар деп тануды жөн көреді. Ескерткіштер тіліндегі ерекшелік ретінде зерттеуші түркі фразеологизмдерінің парсылық тұрақты тіркестермен жарыса қолданылуының себебін түрікмен әдебиетінде классикалық парсы әдебиетіндегі жоғары стильдегі поэзияға еліктеу дәстүрінің сақталуымен байланыстырады. Араб, парсы кірме фразеологизмдерін анықтауда Р.Х.Аннаева мынадай қағидат ұсынады: «Для наибольшей достоверности в определении происхождения языковой формулы необходимо установить ее ареал. Можно, по-видимому считать принадлежностью кипчакского-огузского ареала такие устойчивые словосочетания: казах. *тас бауыр*; турк. *даш багыр*; уйг. *таш багыр*. Однако модель предикативного типа встречается в ограниченном кругу языков: турк. *багры даш*; уйг. *багры таш* «жестокый». Это отражает, возможно, влияние персидской литературной традиции на указанные языки» [51, 118 с.]. Зерттеуші парсы тілінен енген кірме фразеологизмдерді арнайы қарастырмағанмен, тұрақты тіркестердің құрамындағы парсы сөздерінің түркі бірліктерін ауыстырып, мұндай параллельдердің жарыса қолданылуына байланысты ой-пікірін білдіреді.

Сонымен, түркітанушылардың зерттеулеріне жасалған шолу мынаны көрсетеді: араб, парсы тілдерінен калькаланған кірме фразеологизмдердің түркі тілдерінде бар екенін ғалымдар мойындайды, алайда жекелеген пікірлер түрінде ғана айтылып, арнайы зерттелмеген; кірме фразеологизмдерді, оның ішінде араб және парсы тілдерінен енген фразеологиялық қабатты анықтау – түркологиядағы, соның ішінде қазақ тіліндегі өзекті мәселелердің бірі. Жалпы, түркі жазба ескерткіштеріндегі кірме фразеологизмдерді зерттеу де өз кезегін күтіп тұрған проблема. Мұндай зерттеулер кірме фразеологизмдердің тарихын,

олардың түркі тілдеріне ену кезеңін анықтауда жаңа материалдар беретіні сөзсіз.

Құрылымы бөтен, туыс емес семит-хамит тілдеріне жататын араб, үндіеуропалық тілдер тобына жататын парсы тілдерінен түркі тілдеріне жататын қазақ тіліне тілдік бірліктердің, соның ішінде фразеологиялық бірліктердің енуі – ерекше феномен. Тілдік бірліктер алмасуының себептері мен заңдылықтарын ашу социолінгвистикалық және психолінгвистикалық проблемалардың қатарына жатады. Өзге тілден бірліктер қабылдау механикалық жолмен жүзеге аса салатын қарапайым құбылыс емес, ол – «Тіл – Сана – Қоршаған орта» триадасын құрайтын бірліктердің арақатынасына құрылған күрделі феномен. Кірме фразеологизмдердің орын алуы сол тілдерде сөйлейтін халықтардың арасындағы қарым-қатынас тарихымен, мәдениетаралық қарым-қатынастағы қос тілділік немесе көп тілділік секілді әлеуметтік құбылыспен, қоғамдағы тілдің мәртебесі секілді социолінгвистикалық проблемалармен тығыз байланысты.

1.3. Кірме бірліктер – түркі, иран және араб мәдени-тілдік қарым-қатынастарының нәтижесі (мәселенің тарихи негізіне шолу)

Кірме бірліктерді дүниеге әкелетін – халықтар арасындағы тарихи-мәдени байланыстар. Белгілі бір тарихи кезеңдерде бір географиялық кеңістікте не болмаса ортақ мәдени кеңістікте өмір сүрген халықтардың бір-біріне ықпал етуі табиғи нәрсе екені мәлім. Тіл – мәдениеттің құрамдас бөліктерінің бірі, сондықтан мәдениетаралық қарым-қатынас тілдік кірмелердің орын алуының бірден-бір себебі болып табылады. Кірме бірліктер халықтар арасындағы байланыстар туралы мәлімет беріп, көп жағдайларда тілдегі өзгерістердің қай кездерде орын алғандығын анықтауға мүмкіндік береді.

Түркі халықтарының, соның ішінде қазақ тілінің де, өздерімен қарым-қатынасқа түскен өзге де туысқан және туысқан емес халықтармен мәдени-тілдік байланыстарының тарихын зерттеу тек тарих, философия, мәдениеттану секілді ғылымдар үшін емес, сонымен бірге тіл білімі үшін де өте маңызды мәселелердің бірі болып табылады. Мұндай диахрондық сипаттағы зерттеулер ұлттық тілдер мен олардың диалектілерінің қалыптасуы мен дамуы туралы жанды үдерісті жіті бақылауға мүмкіндік береді, түркі этностарының дамуы мен тарихи-географиялық кеңістікте жылжып, орын ауыстыру тарихы, олардың көзқарастарындағы, дүниетанымындағы, ойлауы мен санасындағы эволюцияны, құндылықтар жүйесіндегі өзгерістерді айқындауға жағдай жасайды. Тілдік қарым-қатынастар мен байланыстардың бұлтартпас айғағы – тілдік құжаттар мен фактілер, яғни жазба ескерткіштер, археологиялық деректер екені белгілі. Алайда халықтың одан да әріге, тым тереңге кететін өткені оның тілінде, әсіресе оның өзгерістер мен ықпалдарға тез бой алдыратын деңгейі – лексика мен фразеологияда сақталады. Бүгінгі күннің тілімен айтқанда, «сөздер – адамзаттың өткенін кодтап сақтайтын чип» (Олжас Сүлейменов).

Түркі халықтарының діни, ғылым-білімге байланысты дүниетанымы бүкіл адамзат баласының ақыл-ой кенішінен тысқары дамыған жоқ. Түркілер

мекендеген Еуразия кеңістігі қашанда түрлі өркениеттердің тоғысқан жері болды, сондықтан түркілердің жазба ескерткіштерінен де сол өркениеттер байланысының іздерін табуға болады. Иран тілдес халықтар, арабтар және түркілер арасындағы байланыс туралы тарихи деректер де, тілдік деректер де мол. Халықтар арасындағы қарым-қатынас олардың мәдениеттерінің де бір-біріне әсер етіп, өзара ықпалдастыққа түсуіне әкелсе, бұл ықпалдастықтың тілдегі көрінісі кірме бірліктер болып табылады. Тіл – сол тарихи-мәдени байланыстардың айғағы, тіпті жазба деректер қалмаған тым ертеректегі байланыстардың сілемдерін тілден табуға болады.

Түркі-иран-араб қарым-қатынастарын зерттеу бүгін ғана басталып, енді қолға алынған мәселе емес. Бұл мәселе кеңес дәуірінде де шығыстанушы ғалымдардың назарында болып, зерттелгені белгілі. Осы тұрғыдан келгенде В.В. Бартольд, Е.Э. Бертельс, Б.Г. Гафуров, А.М. Щербак, И.М. Оранский және т.с.с. орыс шығыстанушы-ғалымдарының, қазақ тіл білімінде І. Кеңесбаев, Ғ. Мұсабаев, Р. Сыздық зерттеулерінде сөз болса, тарихшы ғалым Н. Нұртазинаның орта ғасырлардағы Қазақстандағы ислам тарихына арналған монографиясында кеңінен қарастырылады. Алайда бұл мәселе терең және түбегейлі зерттеліп болған жоқ. Соңғы уақыттарда орыс шығыстанушыларының көзқарастарын еуропоцентристік деп тауып, ол зерттеулердің нәтижелерін қайта қарастыруды ұсынатын пікірлер де бар. Әсіресе «түркілер қай тілде сөйлеген?», «түркі жазуы қайдан шыққан?» деген сауалдарға келгенде, дәстүрлі болып үлгерген тұжырымдарды қайта қарауды қажет деп тауып, «кірме» деп танылған түркі элементтерінің автохтондығын дәлелдеуге ұмтылыстар орын алуда.

Жоғарыда айтып кеткеніміздей, түркілердің иран тілдес халықтармен байланысы бір қарағанда көп айтылып келе жатқан, белгілі нәрсе секілді болып көрінгенімен, түбегейлі зерттеліп, шынайы бағасын алмаған мәселе. Кірме лексикаға арналған лингвистикалық зерттеулерде бұл мәселенің тарихи-мәдени алғышарттары кеңірек қамтылып айтылмай келгенін байқаймыз. Қазақ тіл білімі де бұл тұрғыдан келгенде озып кете алған жоқ. Кеңес дәуірінде жазылған лингвистикалық зерттеулерде кірме элементтер тарихи-мәдени аспектіде қарастырылмай келді, ал қарастырыла қалса, тереңге бармай, тек шолу жасалынып отырды. Әрине, мұның өз себептері болды: ең алдымен, кеңес идеологиясының әсері; білікті мамандарды дайындаудың қолға алынбауы, батыс ғалымдарының Орта және Орталық Азия халықтарының тарихына шынайы, ғылыми түсінікті қалыптастыруға ынталы болмауы – осының бәрі бұл мәселенің жан-жақты зерттелуіне кері әсерін тигізгені анық.

Соңғы он жыл ішінде ғылымда да үлкен бетбұрыстар орын алуда. «Мәдени мұра» атты мемлекеттік бағдарлама аясында түркі халықтарының тарихы мен мәдениетіне қатысты зерттеулер жүргізілуде. Бұл іске ең алдымен шығыстанушы-тарихшылар мен мәдениеттанушылар атсалысуда. Әсіресе, араб-түркі мәдени байланысындағы ислам факторына көп көңіл бөліне бастады.

Дегенмен, қазіргі қазақ тіліндегі араб және парсы тілдерінен енген кірме элементтерге қатысты еңбектердің бәрінде кірме элементтерге тілдік талдау

жасалады да, тарихи фактілерге көп орын берілмейді. Сол себептен де болуы керек араб тілінде, араб жазуымен жеткен дүниелердің бәрін араб халқының еншісіне, ал парсы тіліндегі мұраларды жасаушы парсылар, яғни қазіргі Иран мемлекетінің мекендеуші негізгі ұлт екен деген ғылыми емес, қарапайым әрі жансақ пікір орын алып келеді. Кезінде Е.Э. Бертельс «парсы әдебиеті» деген ұғымға байланысты парсы әдебиетін жасауға тек парсы халықтары ғана емес, сонымен бірге Орта Азия халықтарының да қатысқанын айтып, Батыста XX ғасырдағы парсы әдебиетін тек парсы халқына ғана таңып, соларға ғана қатысты деп қате ұғынып келгені туралы былай деген болатын: «В XX веке на Западе как будто «забыли» о причинах такого наименования и стали приписывать всю эту литературу иранскому народу. При этом многие востоковеды склонны были ведущей страной во все исторические периоды считать Иран, а Среднюю Азию рассматривать всего лишь как своего рода иранскую провинцию, ... тот самый литературный язык, которым впоследствии пользовались на территории теперешнего Ирана, пышным цветом расцвел первоначально именно в Средней Азии» [52, 23 с.]. XXI ғасырмен бірге айналамыздағы көп нәрсенің өзгере бастағанын байқаймыз, ғылыми санада да өзгерістер орын алуда. Ал мәдени құндылықтарды қайта қарастыру жаңа сападағы іргелі ғылыми зерттеулердің пайда болуына алып келетіні сөзсіз.

Түркілер мен иран тілдес халықтардың арасындағы қарым-қатынас тарихына оралар болсақ, оның тарихи тамыры өте тереңде жатқанын айтуға болады. Орта Азияның тарихына қатысты ғылыми еңбектерде түркілер мен иран тілдес халықтардың Орта Азия территориясында қатар өмір сүріп, қоян-қолтық араласқаны туралы көптеген фактілер келтіріледі. Б.з.д. V-IV ғасырларда тарих сахнасына шыққан Ахеменидтер державасында хорезмдіктер, соғдылықтар, парфияндықтар, маргиандықтар сияқты шығыс ирандықтар Орта Азиядағы түркі тектес халықтармен қатар өмір сүрген [53, 83 б.]. Бүгінгі күнге дейін келіп жеткен андроновтар мәдениетінің ескеркіштері осы территорияны мекендеген көптеген халықтар мен тайпаларға ортақ материалдық мәдениеттің болғанын көрсетеді. Сақтардың жан-жануарлар мен хайуандар бейнеленген өрнектері осыған куә. Бұл өрнектің басқа халықтардың мәдениетіне ықпалы туралы Б.Г. Гафуров былай дейді: «У скифских племен на обширной территории от Сибири до Северного Причерноморья еще до ахеменидского периода выработались специфические приемы искусства изображения животных («скифский звериный стиль»). Произведения этого стиля пользовались больш-ой славой в древности, такие сюжеты использовались некоторыми гре-ческими художниками. Ахеменидское искусство многим обязано «скифскому звериному стилю», который господствовал в то время у населения евразийских степей, в том числе и в Средней Азии» [53, 8 б.]. Бұл келтірілген деректер тайпалар мен ұлыстар арасындағы қарым-қатынас, ауыс-түйіс мәселелерінің тарихта ешуақытта толастамағанын растайды. Тәжіктердің де, түркі халық-тарының да өз тарихын сақ (скиф) тайпаларымен байланыстыруы, мәдени және рухани бастауларындағы ортақтықтар мен ұқсастықтар таңғалдырады. Жазба ескерткіштердің сақталмауынан, андронов

тайпаларының этникалық тегін анықтауға қатысты сан түрлі пікірлер орын алуда. Мұндай пікірлердің бір тобы андроновтықтарды финн-угор этникалық тобына жатқызады. Екінші топтың пікірі бойынша, олар үндірандықтар болған көрінеді. Үшінші топ андроновтар мәдениетін жасаған тайпалар түркітілдес болғанын айтады [54, 24 б.].

Ежелгі Қазақстанды мекендеген ежелгі сак, үйсін, ғұн тайпалары қай тілде сөйлеген? Бүгінгі таңда бұл мәселе - жұртшылықтың қызығушылығын оятып, кең талқылана бастаған тақырыптардың бірі. Алайда, бұл сауалға да нақты жауап әзірге табылмай отырғанымен, әртүрлі топшылаулар орын алып келеді. Мұндай жорамалдардың бірі олардың үндіран тілдерінде сөйлеген десе, екіншісі түркі тілдес болғанын алға тартады. Ал үшінші жорамал бойынша, олар бізге жетпей жойылып кеткен көне тілде сөйлеген көрінеді. Алайда тарихшылардың басым көпшілігінің күні бүгінге дейін орын алып келген пікірі бойынша, ежелгі уақытта Еуразия жазықтығындағы басымдылыққа ие болған тіл – үнді-иран тілі көрінеді [55, 23 б.].

Дегенмен, аталған аймақта үнді-иран тілдерінен басқа тілдердің де болғанын тарихшылардың ешқайсысы жоққа шығармайды. Жазба деректер болмаған тұста, бұл ортақтықтар мен ұқсастықтар себебін дөп басып ашу әзірге мүмкін болмай отыр. Алайда бұл фактілердің бәрі халықтардың ешқашан томаға-тұйық өмір сүрмегенін, керісінше, мәдени алмасулардың, интеграциялық үдерістердің біздің жыл санауымыздан бұрынғы замандарда да толастамай жүріп отырғанын танытады.

Түркілер мен иран тектес халықтар арасындағы байланыстың тарихына келгенде де ғалымдар пікірінде бірізділік жоқ: олардың бірқатары бұл байланыстың тарихын ежелгі уақыттан келе жатқанын айтып, оның үш-төрт мың жылдық тарихы бар десе (О. Сүлейменов), И.М. Оранский түркі-иран қарым-қатынасының мың жылдан асатын тарихы бар деп, мәселені жазба ескерткіштердің болуымен байланыстырады. Е.Э. Бертельстің пікірі бойынша, түркі халықтарының иран тілдес халықтармен қоян-қолтық араласып, өмір сүруінің кемінде екі мың жылдық тарихы бар, сондықтан да олардың мәдениеттері мен тілдерінің бір-біріне ықпалы күшті болған [56, 72 б.].

Ирантілдес халықтар мен түркілердің ежелгі байланысында соғдылар ерекше орын алады. Тарихта Орта Азиядағы иран тілдес халықтардың бірі – соғдылар мен түркілердің тарихи-мәдени байланысы туралы біраз деректер бар. Соғдылар Қытай, Шығыс Түркістан және Орталық Азия арасындағы сауда байланысында үлкен рөл атқарған, сонымен бірге түркілердің мәдени өмірінде де ерекше маңызға ие, олардың будда мен манихей діндерін түркілер арасына таратуға себеп болғаны туралы фактілер кездеседі [57, 69 б.].

Қазақстан территориясын біздің заманымызға дейінгі VI-IV ғасырларда мекендеген сак тайпаларының солтүстік тобы түркі тілдес, ал оңтүстік тобы иран тілдес болған деген де пікір бар. VII-IX ғасырларда соғдылар тілі Мервтен бастап Монғолдарға дейінгі, Хорезмнен Солтүстік Үнді жеріне дейінгі ұлан-ғайыр кеңістікті алып жатқан этностар арасындағы қарым-қатынас жасау тілі – *lingua franca* болған көрінеді. Түркілер мен иран тілдес халықтар арасындағы

қарым-қатынас ең алдымен сауда-экономикалық байланысқа негізделді. Жерорта теңізі жағалауындағы мемлекеттерді Қиыр Шығыспен байланыстырған Ұлы Жібек жолының Орталық Азия арқылы өтуі әртекті халықтардың инте-грациялану үдерісіне бірден-бір себеп болды. Иран тектес халықтар сауда жолын бақылап, оны өз қолдарында ұстаған. Орта Азияны мекендеген орта-азиялық иран тілдес халықтар, соның ішінде соғдылар мәдениетінің түркі халықтарына үлкен әсері болды. Қытай жылнамаларында соғдылар коло-нияларының Азияда көп болғаны айтылады. Соғдылар көшпенді түркілерге өзінің сауда-саттық жүргізу мақсатымен келген мәдени элемент ретінде танылып, белгілі болған [56, 430 б.]. Соғды өркениеті мен соғды субстраты мәселесіне біз төменде толығырақ тоқталатын боламыз.

Түркі тілі мен парсы (тәжік) тілі Х-ХІ ғасырларда бірте-бірте соғды тілін ығыстыра бастайды, бірақ соғды тілінің субстраты қазіргі қазақ тілінде де сақталған. Әсіресе қазіргі кездегі Оңтүстік Қазақстанның топонимикалық жүйесінен субстрат лексика түрінде сақталған соғды мәдениетінің сілемдерін табуға болады. Ерте ортасырлардағы және ортағасырлардағы Орта Азия мен Оңтүстік-Шығыс Қазақстан территориясында иран (соғды) топонимдері, дәлірек айтқанда, «мекен», «қоныс» мағынасындағы *-кат*, *-кет*, *-кент*, *-канд*, *-дех*, *-дих* секілді географиялық терминдермен келген ойконимдер кең тараған. Мәселен, қазіргі кезде Оңтүстік Қазақстанда *кент* (*Шымкент*, *Манкент*, *Құмкент*, *Жаркент*) және өз компоненттерімен (Кандөз «өз – уз тайпасының қонысы») келетін географиялық атауларды атауға болады [58, 26 б.]. Иран тілдес халықтармен қарым-қатынасқа түскен түркі тілдерінде әлі күнге дейін иран тілдерінің субстрат лексикасын табуға болады. Мысалы, қазіргі түркі тілдерінде парфян тілінен жеткен *šahr* «қала», хорезм тілінен қалған *arna* «үлкен канал» секілді субстрат лексика сақталған [59, 93-94 бб.]. Сол сияқты қазіргі қазақ тіліндегі кейбір кірме сөздердің түркі тілдеріндегі қолданылу тарихы өте ертеде басталғанға ұқсайды. Мысалы, иран тілінен кірген *azat* сөзі зороастризмнің қасиетті кітабы «Авестада» кездесетін көрінеді, онда *azat* сөзі «текті», «текті туған» деген мағынадағы термин ретінде қолданылған [53, 56 б.]. Көбіне азат – ру басы, кейде отбасының иесі ретінде танылған. Бұл сөздің мағынасының даму эволюциясын және этимологиясын Г. Бейли талдап, анықтаған. Орта парсы тілінде (пехлеви тілінде) *azam* сөзінің «патша отбасында туған», «текті болып туған», «ерікті, еркін туған» деген мағыналары болған. Осыдан парсы (тәжік) тіліне *ozod* «ерікті», «бос» сөзі келген, ал парсы тілінен қазақ тіліне дәл осы мағынадағы *azam* сөзі түрінде енген.

Тілдік байланыстан хабар беретін субстрат лексикамен қатар түркі тілдерінде түркі-парсы мәдени-экономикалық байланысының дәлелі ретінде жеткен сөздер қатары мол. Түркі тілдеріндегі *sart* сөзінің төркіні түркі-парсы мәдени, экономикалық байланысына тікелей қатысты. *Sart* сөзін алғашқыда түркілер үнді елінен келген саудагерлерге қатысты қолданған, кейіннен сауда жолындағы үстемдік ету ирандықтар қолына көшкенде, бұл сөзбен ирандық көпестерді атаған, ал ХІ ғасырдан кейін бұл сөз ортаазиялық ирандықтарды атау үшін қолданылып, этнографиялық атауға айналған, *capm* сөзі «саудагер»

деген сөзбен пара-пар мағынада, сауданы кәсіп еткен халыққа қатысты қолданылып келген көрінеді. Кейіннен бұл сөз монғол тіліне «саудагер» деген мағынасында ауысқан [56, 109 б.]. Бұл тілдік факт парсы тілінің түркілерге ықпал-әсеріне негіз болған тек қана дін емес, экономикалық байланыс, саудасаттық екенін де анық көрсетеді.

Қазіргі түркі тілдерінде жоғарыда келтірген терминдерден басқа түркілердің ертедегі ирандықтармен қарым-қатынасының белгісі ретіндегі актив лексика да бар. Қазіргі қазақ тіліндегі өмірлік маңызға ие *нан, пада, мәрт* секілді сөздер финн-угор тілдерінде де дәл осындай мағыналарда қолданылады екен. Мысалы, коми-зырян тілінде *на́н*, удмурт тілінде *на́н*, мансыларда *на́н*, хантылардың тілінде де *на́н* қазақ тіліндегі *нан* сөзінің этимологиясы ежелгі иран тіліндегі **ni-kan-* «ыстық күлге көму, жабу (нан пісірудің ежелгі тәсілі) сөзімен байланысты болса, удм. *pudo*, коми-перм. *poda* «мал» сөзі ежелгі иран тіліндегі **pāta-*; удм. *murt*, коми-зыр. *mort* «адам», «еркек» ежелгі иран тіліндегі **martiya* сөзімен төркіндес [59, 71 б.]. Иран сөздерінің Солүстік және Шығыс Еуропаға дейін таралуы бұл сөздердің ежелгі элемент екенін, сонымен бірге бұл тіл иелерінің арасындағы байланыстың өте ерте кезеңдерден басталғанын танытады.

Иран және түркі тілді халықтардың арасындағы байланыстың ізі IV-V ғасырларға жататын манихей жазбаларынан да байқалады екен. Орта Азияда табылған түркі және иран тілдерінде жазылған манихей дінінің жазбалары оның екі тілде қатар тарағанын пайымдауға мүмкіндік береді. Бұл байланыс бір жақты болмаған, бір-біріне әсер еткен мәдениет жазба тілінде де көрініс тапқан. Е.Э.Бертельс иран тілде жазылған манихей мәтінінде *тәңрі, тегин (тағы)* сияқты түркі сөздері кездесе, түркі тіліндегі жазбаларда иран тіліндегі *нигошак (тыңдаушы), бришти (періште), диндар (діндар, дін қызметкері)* секілді манихей терминдері қолданылғанын айтады. Манихей терминдерінің түркі тіліндегі жазбада қолданылуы бұл дінді таратушылар түркілерден шыққандар болғанын білдірсе, ал түркі сөздерінің кездесуін сол кездегі ортаазиялық халықтардың қос тілділігімен түсіндіруге болады [52, 88 б.].

Түркілердің жазба ескерткіштерінің ішіндегі ең ертедегісі болып табылатын VI-VIII ғасырлардағы орхон-енисей ескерткіштерінен де түркі-иран мәдени байланысының іздері байқалып қалып отырады. Түркі жазуының генезисі туралы мәселе де кезінде ғалымдар арасында әртүрлі болжамдар мен топшылаулардың орын алуына жағдай жасады. XX ғасырдың басында пайда болып, бекіген пікір ежелгі түркілердегі руна жазуын соғды жазуымен байланыстырып, оны соғды жазуының жаңартылып, дамытылған түрі деп қарастырды. Бірқатар ғалымдар түркі руникалық жазуының ертедегі үлгісі ретіндегі Орхон-Енисей ескерткішінің графикасы семит моделі негізіне сүйенгенін айтады. Семит жазуларындағыдай мұнда да дауыстылар жазуда белгіленбейді [57, 72 б.]. Орхон-Енисей жазбаларының Алдыңғы Азия өркениетімен байланысында соғдылар мәдениетаралық дәнекер қызметін атқарған. Соғды тіліндегі ескерткіштерді зерттеген иранист Готью орхон-енисей әліпбиінің шығу тарихын соғды әліпбиінің өте ертедегі үлгісімен

байланыстырған. Сонымен бірге түркі әліпбиін түркі тайпаларындағы мәдениеттің дамуы нәтижесінде пайда болған деп, оны автохтонды құбылыс ретінде қарайтын пікір де бар [61, 37 б.]. Түркі руникасының шығуына қатысты пікірлер әртүрлі болып келуі бұл мәселенің әлі өз шешімін толық таппағанын көрсетеді. Дегенмен, мұнда да семит және соғды мәдениеттерінің қатысы туралы айтылып жүр. Бұл ескерткіштер тілін зерттеген ғалым Г.Айдаров онда иран кірмеліктерінің жоқ екенін айтқанменен, сөз болып отырған тілдік қарым-қатынастардың болмағаны туралы үзілді-кесілді пікір айтуға болмайды деген пікірдеміз. Себебі аталған ескерткіштердің сол замандағы түркі халықтарының бүкіл сөздік қорын таныта алмайтыны белгілі. Осы тұрғыдан келгенде соңғы уақытта айтылып келе жатқан О. Сүлейменовтің пікіріне әбден қосылуға болады. Ол Ежелгі Әлем (Алдыңғы Азия, Кіші Азия, Жерорта теңізі) жазу, тілдік, мәдени құбылыстарды түркі материалдарын пайдалана отырып сапалы түрде қарастыруды ұсынады, түркілердің ежелгі замандағы өткенін жалпыпланетарлық, жалпы тарихи контексте қайта қарас-тыру керектігін ескертеді. Соңғы уақыттарда ежелгі түркілердің әлемдік өрке-ниетке елеулі үлес қосқаны туралы пікірлер де айтыла бастады (А.М.Щербак). Міне, мұның бәрі Орта және Орталық Азияны ежелгі заманда мекендеген халықтардың «бір қазанда қайнап», бір-бірінен жекелеген элементтерді ала отырып, өз мәдениеттерін байытқанын көрсетеді.

Иран тілді соғдылар мен түркілер арасындағы байланысқа қайта айналып соғатын болсақ, бұл байланыс туралы мәліметті Махмұд Қашқари сөздігінен де кездестіреміз (XI ғ.). М.Қашғари Жетісудағы Исфиджаб, Баласағұн, Тараз сияқты қалалардың тұрғындары соғды және түркі тілдерінде сөйлетін қос тілді (билингв) болғанын айтады [53, 545 б.]. Түркілер мен шығыс ирандықтар арасындағы кейінгі кезеңдегі байланыс туралы тарихи деректер жетіп артылады. Дж.Гамильтон соғдыларды VII-VIII ғасырларда Орхон өзені бойында шоғырланған деген болжам айтады. Бұл кезде де соғды тілі түркілер арасында сауда мен мәдениетті таратудың құралы болған.

VIII ғасырдан бастап, Орта және Орталық Азиядағы лингва франка қызметіндегі соғды тілінің орнын түркі және жаңа парсы тілдері басады. Орта Азиядағы шығыс ирандық халықтардың тілін бірте-бірте түркі тілі мен жаңа парсы тілі ығыстырады. Жаңа парсы тілінің Орта Азиядағы ықпалы ислам діні келгенге дейін күшті болып келеді де, ислам діні күш алғаннан кейін оны араб тілі ығыстыра бастайды. Дегенмен XVI ғасырға дейін парсы тілі әдебиет тілі, поэзия тілі ретінде өз басымдылығын бермей келген. Сонау ерте ғасырларда-ақ түркі халықтары бірнеше тілді меңгеруіне тарихи-географиялық тұрғыдан мәжбүр болған. Оқыған түркілер үш тілді – түркі тілі, араб және парсы тілдерін – қатар меңгерген. Бірақ парсы мәдениетінің ықпалы қаншалықты күшті болғанменен, түркілер өз тілін жоғалтпай, сақтап қалды.

Орталық Азия мен Иранды арабтардың жаулап алуымен бірге әдеби тілдің қызметін араб тілі атқара бастады. Мауераннаһрдың Араб халифатының құрамына кіруі бұл территорияда ислам мен оның «жаны» болған араб тілінің тарауына бірден-бір себеп болды. Араб тілі мемлекет пен дін тіліне айналды.

Ауызекі сөйлеу тілі ретінде жергілікті халықтың тілі түркі тілі қала берді, бірте-бірте сөйлеу тіліне араб сөздері – алдымен діни, содан соң ақырындап әкімшілік терминдері ене бастайды. Бірақ ауызекі сөйлеу тіліне араб сөздері өте аз енген. Араб тілі артықшылыққа ие үстем таптың, ақсүйектердің, оқығандардың тіліне айналады. Егер парсы тілі әдебиет тілі болса, араб тілі Орта Азияда ғылым тілі ретінде белгілі болды. Түркі даласынан шыққан мұсылман өркениетіне теңдессіз үлес қосқан ғалымдар өз еңбектерін араб тілінде жазған. Араб тілінің ықпалы X-XI ғасырларда Қараханидтер мемлекетінің мемлекеттік діні ислам болған уақытта күшейеді де, бірақ кейіннен бірте-бірте оның ықпалы әлсіреп, қолданыс аясы тарыла бастайды, осылайша ол өз позициясын парсы тіліне бергенге ұқсайды. Парсы тілі араб тілін әкімшілік басқару және әдебиет саласынан ығыстыра бастайды. Сол тұстағы тарихи шығармалар, поэзия парсы тілінде жазылған. XII-XIII ғасырларда парсы тілінде жазылған кейбір жазба деректерде түркі сөздері аралас келетіні айтылады. В.В. Бартольд түркілердегі әдеби тілдің қызметін осы тұста парсы тілінің атқарғанына мынай қызық факті келтіреді: 1246 г. Платон Карпини Монғолиядан кетіп бара жатқанда, оған Ватиканға жеткізу үшін грамота табысталады. Парсы тіліндегі бұл грамотаны кейіннен проф. Пельо тауып, оның парсы тілінде сауатсыз жазылғанына қарап, оны жазған адамдардың ана тілі парсы тілі болмаған деген пікірге келеді. Грамотада парсы сөздерімен қатар, түркі сөздері мен сөз тіркестері де кездеседі екен. Сонымен, Пельо бұл грамотаны жазғандар түркілер арасынан шыққан саудагерлер болған, олар бұл құжатты өздеріндегі әдеби тілдің қызметін атқарған парсы тілінде жазған деген пікір айтады [56, 158 б.]. Келтірілген дерек парсы тілінің ортаазиялық түркілерде әдеби тіл қызметінде жұмсалғанын танытады. Ресми іс-қағаз тілін әдеби тілде – парсы тілінде жазу – дәстүрге, өз тұсында қабылданған нормаға бағыну екені белгілі. Осылайша, парсы тілінде жазу сол замандағы іс қағаздарына тән болғанын көрсетеді.

Орта ғасырларда түркі оқығандары өздерінің ана тілімен қатар, араб, парсы тілдерін де жетік меңгерген. Бірнеше мысал келтіре кетейік. Сырдарияның төменгі ағысындағы Барчынлығ қаласынан XIII ғасырдың екінші жартысында өмір сүрген мұсылман ғалымы Хусам ад-Дин Хамиди әл-Асими Барчынлығы үш тілді қатар меңгерген оқымысты болғаны тарихтан белгілі. Тарихшы Жамал Қарши оның араб тіліндегі шығармаларына қызыл тілді, шешен (фасих), парсы тіліндегі шығармаларына қу тілді (малих); түркіше жазғандарының тіліне шыншыл (сахих) деп баға береді. Барчынлығы өз еңбектерін үш тілде жазған алғашқы түркі ғалымы болған [56, 122 б.]. Орта ғасырлардағы ғалым әрі билеуші Ұлықбек араб, парсы, түркі тілдерін қатар, өте жақсы меңгерген, түркі және парсы тілінде өлең жазған деген тарихи дерек те бар [53, 487 б.].

Келтірілген тарихи деректер түркі тілі мен иран тілінің арасындағы байланыс исламның келуінен бірнеше ғасырлар бұрын басталғанын көрсетті. Иран тілдес халықтар мен түркілердің көршілес қатар қоныстануы арқылы иран тілінің элементтері түркі тілдеріне енген. Оны қазақ тіліндегі *сауда, сарай, кемер, зер, ділда, күмбез* секілді нақты мағынадағы сөздердің сақталып жетуі

көрсетеді. Ал араб тілі руханият саласындағы жоғары стильдегі ғылым мен діннің тілі болып қалған. Қазақ тіліндегі абстракт мағынадағы сөздердің көбісі араб сөздерінен болуы бұл байланыстың тікелей емес, кітаптар секілді мәдени шығармалар арқылы енгенін танытады. *Руханият, мәдениет, әдебиет, пайым, зейін, ақыл, парасат, арам, ғалым, ғылым* сияқты толып жатқан абстракт араб сөздері ислам діні арқылы енген. Орта Азиядағы отырықшы халықтар тілінде араб және иран тілінің элементтері қазақ тіліне қарағанда көбірек болып келеді. А.Навои тілінің 60-90 %-ын араб-иран сөздері құрайды екен [62].

XIV-XVI ғасырларда ортаазиялық жазба әдеби тіл кемеліне келіп, парсы тілі мен араб тілін ығыстырады. Бірақ түркі жазба әдеби тілінің қалыптасу тарихы одан бұрын, қарахандықтар дәуірінде, 999 жылы Саманидтердің Мауераннаһрде өз үстемдігін жойған кезеңнен басталады. Парсы, араб тілдерінің ықпалы қарахандық қалаларда, отырықшылар арасында ықпалды болған. Белгілі түркітанушы Н.А. Баскаков бұл тұрғысында былай деп жазады: «Хотя и произошла замена персидского языка караханидским (старотюркским), вместе с тем население в городах при Караханидах (XI-XII вв.) так же, как и при Саманидах (IX-X вв.) продолжали говорить и писать на таджикско-персидском языке. Не только в литературных кругах, но и в официальных канцеляриях господствовал этот язык» [62, 16 с.]. Ортаазиялық жазба әдеби тіл немесе ескі өзбек тілі деп те аталып жүрген түркілерге ортақ әдеби тіл түркі халықтарының сөйлеу тіліне негізделген «жанды» тіл болса да, оның лексикалық құрамы араб және иран тілдерінің әсерін сақтаған. Оның сөздік қорының 40-50 пайызын араб және парсы сөздері құрайды екен. Дегенмен, ортаазиялық әдеби тіл жазба тіл ретінде қазіргі түркі тілдерінің кемелденуі жолында үлкен рөл атқарғаны белгілі.

Орта ғасырлардағы түркі-қазақ және парсы мәдени байланыстары жөніндегі деректерді Мұхаммед Хайдар Дулаттың «Тарих-и Рашиди» атты еңбегінен де мол табамыз. Бұл тарихи-мәдени жәдігерді зерттеуші ғалым Ислам Жеменей Мұхаммед Хайдар Дулат өмір сүрген заманға дейінгі (XVI ғасырға дейін) X-XII ғасырларды түркі-араб-парсы үштігінің алтын дәуірі, араб, парсы, түрік халық-тарының дамуындағы Ренессанс деп атайды. Бұл кезеңде Тұран жерінде Түркістан, Баласағұн, Тараз, Бұқара, Самарқан, Иранда Исфахан, Нишабур, Рей, араб өлкелерінде Бағдат, Шам және Мысырдағы жоғары оқу орындарының есігі үш елдің талапты, дарынды иелеріне айқара ашық болды [63, 279 б.]. Орта ғасырлардағы иран, араб, түркі әдебиеті ислам дінінің дүниетанымы негізінде бір-бірімен тығыз байланыста болды, сол себептен бұл үш тілде бірдей сөйлей алатын да, жаза алатын хандар мен ғалымдар көп болды. Мысалы, Мұхаммед Хайдар Дулат өз тұсындағы Саид хан туралы «парсыша, түрікше, арабша өте сауатты, дұрыс, мінсіз жазатын» дейді. Сол дәуірде үш тілді меңгеріп, оларды араластыра сөйлеген дәстүрді Ибн Батута «алуан тілді» деп атаған. Ал үш тілде жазылған шығарма «ләмаат» деп аталған [63, 280 б.].

Өз заманының алдыңғы қатарлы азаматы болған Мұхаммед Хайдар Дулаттың Шыңғыс хан ұрпақтарының тарихын парсы тілінде жазуы сол кезең

үшін табиғи нәрсе болатын. Осы кезеңдегі тарихи еңбектер, атап айтқанда Шыңғыс хан заманынан бастап, монғол тарихымен қатар түрік халықтарының тарихын баяндайтын Ата Мәлек Жөвейнидің «Тарих-и Жиһангошай» (1259 ж.), Рашиддин Фәзлолланың «Жәми-ат-Тауарих» т.б. тарихи еңбектер парсы тілінде жазылды [63, 280 б.]. Парсы және араб тілдері тек тарих саласында ғана емес, сонымен бірге әдебиетте де орын алғанын келтіре отырып, И.Жеменей түркі мәдениетіндегі бұл феноменнің араб, парсы тілдік және әдеби ықпалынан қалыптасқандығын мойындау керектігін ескертеді [63, 281 б.]. Парсы тілінде жазылған тарихи шығарма түркілердің тарихы туралы мәлімет береді. Сонымен бірге түркі халықтарының мәдениетінің элементтерін сипаттауға, өзгелерге таныстыруға да бағытталған. Мысалы, *қымыз*, *қоналғы*, *сауын* секілді түркілердің мәдениетіне қатысты ұғымдарды түсіндіруі бүгінгі күн үшін де маңызды. «Тарихи Рашиди» еңбегінде түркі тіліндегі өлең бәйіттері де келтіріліп отырған. Аталған еңбек орта ғасырлардағы түркі, араб, парсы тілдерінің ықпалдастығына, кірме элементтерді зерттеу мәселесіне қатысты мол материал береді.

Міне, осындай ықпалдастықтың нәтижесінде тілдік ауыс-түйістер де орын алды. Түркі сөздерінің парсы тіліне еніп, керісінше, араб, парсы сөздерін түркілердің қабылдауы, әсіресе, орта ғасырларда пәрменді түрде жүрді. Осылайша XII-XVI ғасырлар аралығында ислам дінінің арқасында түркі, араб, парсы елдері арасында рухани-мәдени байланыс орнады.

Орта ғасырлардағы түркі әдебиетінің араб риторикасының негізінде дамығанын айту керек. Аруз өлең өлшемін пайдалану, парсы ақындарының өлеңдеріне шарх жазу, әдеби мәтіндерді қолжазба түрінде тарату секілді мәселелерге де түркі ақындары өз үлесін қосып отырды. Түркі ғалымдары өз еңбектеріне түркі, парсы тілдеріндегі жыр жолдарын қатар енгізе отырып өрнектеген. XV ғасырда түркі ғалымы Ахмет Хұдайдад Тарази түркі әдебиетінің теориясын араб, парсы әдебиетімен салыстыра отырып, «Фунун әл-балаға», яғни «Көркемсөз өнері» деген еңбегін жазған [63, 290 б.].

Сөйтіп, тарихи деректер мынаны көрсетеді: парсы тілі түркілер үшін күнделікті тұрмыс-тіршілігінің барлық саласында этносаралық байланыс құралы ретіндегі *lingua franca* қызметін, ал араб тілі мұсылман әлемінде ғылым мен білім, дін тілі ретіндегі жазба әдеби тілдің қызметін атқарды. Араб тілінің қызметін орта ғасырлардағы Батыс Еуропа елдеріндегі классикалық тіл – латын тілімен, шығыс және оңтүстік славян халықтарындағы ескі болгар тілдерімен салыстыруға болады. Бұл халықаралық жазба тілдер ғылым мен мектеп, мемлекеттік іс-қағаз, әкімшілік-сот жазбаларында қолданылған, халықтың «жанды» тіліне қарама-қарсы «жасанды ортақ тіл» болды. Иран тілі түркі тілдеріне халықтардың тікелей араласуы, сауда-экономикалық байланыс арқылы әсер етсе, араб тілі классикалық жазба тіл, ғылым мен дін тілі ретінде жазба дүниелер арқылы, ислам арқылы әсер етті. Сондықтан да Е.Э. Бертельс араб тілін «Орта Азия халықтарына бөтен, үстем таптың тілі» деп атаған.

Жоғарыда келтірілген тарихи-тілдік фактілерлер қазақ тілінің тарихи лексикологиясы, оның ішінде лексикологияның араб және иран кірме қабаты

бойынша еңбектер жазуда, қазақ тілінің сөздік қорындағы араб және иран тілдік элементтерінің даму процесін ашып көрсетуде қажет. Тілдегі белгілі бір лексикалық қабаттың пайда болуы мен жойылуы секілді мәселелерді жіті қадағалау халықтың тарихымен тығыз байланысты, халықтың тарихы – тілдің тарихы. Түркі тілі мен иран тілдері арасындағы байланысты зерттеу қазақ тіліне қатысты әлі де талай жаңа материалдар беретін болады.

Мұсылман әлеміндегі діни және ғылыми әдебиеттің тілі ретінде XIII ғасырға дейін араб тіліндегі шығармалар кең тарады. XIII ғасырдың екінші жартысынан бастап араб тілі Орталық Азияда діни ритуалдар мен діни әдебиеттің тілі болса, парсы тілі тарихнама, поэзия, кеңсе, көркем әдебиет тілі болып қалыптасты. Орта Азиядағы Бұқара мен Қоқан хандықтарында парсы тілі мемлекеттік кеңсе қағаздарының және мәдениеттің тілі ретінде өз күшін XX ғасырдың басына дейін жоғалтқан жоқ [64, 4 б.].

1.4. Қазақ тіліндегі иран субстрат лексикасы – тарихи-мәдени қарым-қатынастар туралы дерек

Тіл білімінде субстрат және кірме элементтер мәселесі бір-бірінен бөлек қарастырылып келеді, алайда бұл екеуіне ортақ нәрсе – субстраттың да, кірменің де тілдік жүйенің дамуындағы сыртқы факторлардың әсерінен орын алатындығы. Осы себепті ескере отырып Т.П. Ломтев тілдік жүйенің дамуында сол тілге бөгде тілдің дайын элементтерін енгізу секілді сыртқы факторлардың ықпалы мен тілдің өзінің ішкі даму заңдылықтары арасында алшақтық жоқ екенін, сыртқы ықпал қабылдаушы тілдің ішкі дамуына әсер ете отырып жүретінін ескертеді [65, 60-62 б.]. Сондықтан соңғы кездері субстрат мәселесі тілдің жалпы даму теориясының бір бөлігі ретінде қарастырылуда. Бұл мәселе белгілі бір тілдің дамуындағы сыртқы қозғаушы күштің рөлін анықтауды, оған өзге тілдік ортаның қандай әсері болғанын ашуды қажет етеді және тілдегі мағынасы көмескіленіп, тек қана белгілі бір тұрақты сөз тіркестерінің құрамында ғана қолданылатын, бірақ еркін тіркестер түзуге қабілетсіз лексикалық бірліктердің этимологиясын ашуда да маңызды. Қазақ тіліндегі иран субстратын, оның ішінде соғды және тохар тілдерінің элементтерін анықтауда біз осы кезге дейін жүргізілген зерттеулердің нәтижелерін қолданатынымызды ескертеміз.

Арғы түркілердің қандай халықтармен тарихи-мәдени қарым-қатынаста болғанынан хабар беретін материал – субстрат лексика. Ежелгі түркілердің ата жұрты, ертедегі қоныс аударулары мен байланыстары туралы зерттеулерде бірінші орында Қытай мемлекеті, одан кейінгі кезекте шығыс иран-дықтар, соның ішінде соғдылық саудагерлер мен миссионерлердің рөлі ерекше аталады. 762 жылы манихей діні Ұйғыр империясының мемлекеттік діні ретінде қабылданады [66, 733 б.]. Ал манихейлікті таратуда соғдылар маңызды рөл атқарғаны мәлім.

Соғды мәдениеті туралы ескерткіштер тарихта XX ғ. отызыншы жылдарында ғана белгілі болды. Осы уақытта Тәжікстанның Муг тауының маңынан соғды мәдениеті мен тұрмысынан белгі беретін бұйымдар,

колжазбалар табылады. Осы кезеңнен бастап соғды феноменін зерттеу ісі үлкен белеске көтерілді деп айтуға болады.

Соғды субстрат лексикасы түркі тайпалары мен иран тілдес халықтардың бірі – соғдылықтардың арасындағы тарихи-мәдени байланыстан хабар беретін тілдік фактілер болып табылады. Тарихта соғдылықтар Қытай, Шығыс Түркістан және Орталық Азия арасындағы сауда байланысын қамтамасыз етуде, сонымен бірге Орталық Азияның мәдени өмірінде будда мен манихей діндерін таратушы миссионерлер ретінде шешуші рөл атқарғанымен белгілі [57, 69-б.]. Бұл интеграциялық үдерістердің негізгі факторы болған орта ғасырлардағы Жібек жолы соғдылықтардың бақылауында болған. Кейбір деректерде соғдылардың түркілерге сырттан келгені туралы да айтылады. Мысалы, Қытай жылнамаларында Орталық Азия мен Шығыс Түркістандағы соғды колониялары туралы келтірілетін деректерде соғдылар түркілерге сауда-экономикалық мақсатпен келген мәдени элемент ретінде танылады [56, 430 б.]. X-XI ғасырларда түркі және парсы тілдері соғды тілін ығыстыра бастайды.

V-IX ғ. Соғды өркениетін Орталық Азиядағы феномен ретінде таныған Б.Я.Ставиский бұл феноменнің негізгі белгілері ретінде мынаны атап көрсетеді: біріншіден, бұл өркениет ұлан-ғайыр территорияны емес, тек Орта Азия территориясындағы Зеравшан және Қашқадария өзендері бассейні секілді шағын территорияда пайда болған; екіншіден, Соғдиана бір орталыққа бағынған мемлекет емес, бірнеше князьдықтың конгломераты ретінде белгілі, мәселен Самарқан билеушісі соғды билеушісі деп аталған [67, 131 б.]. Осыған қарамастан соғды өркениетінің көршілес халықтарға ықпалы үлкен болды.

Ал соғдылардың түркі мәдениетіне тигізген әсеріне келер болсақ, ғалымдар ұйғыр әліпбиі өз бастауын соғды жазуынан алатынын айтады [67, 133 б.]. Сауда мен миссионерлік қызметпен айналысқан соғдылар Орталық Азияға Қытай мен Индия тауарларын жеткізіп, таратушы ғана болған жоқ, сонымен бірге түркілер арасына манихей, будда діндерін таратушы миссионерлік қызмет те атқарады. Тарихшылардың зерттеулеріне сүйене отырып, А.В.Дыбо Ұлы Жібек жолындағы қозғаушы күш болғандар жай соғдылықтар емес, соғды-түркі аралас мәдениетінің өкілдері, көбіне аралас отбасынан шыққандар деген пікір айтады [68].

Соғды-түркі мәдени байланысының іздерін тілден де іздеуге болады, себебі бірнеше ғасырға созылған бұл феноменнің із-түзсіз жоғалып кетуі мүмкін емес. Сондықтан біз соғдылар мен түркілердің тарихи-мәдени қарым-қатынасын зерттеген түркітанушы тарихшылар мен тілшілердің зерттеулеріне сүйене отырып, қазақ тіліндегі соғды субстратына көңіл бөлуді көздедік.

Түркі тілдерінде соғды тілінің отырықшы өмір салтына, сауда мен діни қызметке байланысты лексикалары сақталған. Түркі тілдерінің салыстырмалы-тарихи грамматикасына арналған бірнеше томдық зерттеу жұмысының алтыншы томында түркілердің өзге халықтармен қарым-қатынасының ерте кезеңі қарастырылып, иран тілдерімен байланыстың сілемдері ретінде субстрат қабат сөз етіледі. Біз осы аталған этимологиялық салыстырулардың нәтижелеріндегі қазақ тіліне қатысты тұстарға көңіл бөліп, мәдени қарым-

катынастардың тілдегі көрінісін анықтауда пайдаланамыз. Кірме лексиканы, соның ішінде соғды сөздерін қарастырған ғалым А.В. Дыбо 32 лексикалық бірлікті келтіріп, оларға этимологиялық талдау жасайды [68]. Осы талданған сөздердің он бірі қазіргі қазақ тілінде қолданыста бар бірліктер болып шықты. Енді соларға тоқталайық.

Қазіргі қазақ тілінде «іңір, апақ-сапақ кез» және «күн батып, ымырт түскен кезде оқылатын намаз» мағыналарында қолданылатын *ақшам* сөзінің түп төркіні соғдының *axšam* сөзі болып есептеледі, орта парсы тіліндегі *šam* «кеш, кешкі ас», шығыс иран тілдеріндегі «кеш», «түн» мағынасындағы *axšar* түрінде кездеседі. Қазіргі парсы тілінде *šab* түрінде қолданылады.

Қазіргі түркі тілдерінде *бағышта-* түрінде кездесетін етістік соғды тіліндегі *bayuš* «сыйлық» есімінен жасалған. *Бағыш* түріндегі зат есім қазіргі қазақ тілінде жеке тұрып қолданылмайды, оның есесіне *бағыш етті, бағышта-, ба-ғыштал-, бағыштан-* етістіктері қолданыста бар, «арналған, тән» мағынасын-дағы *бағышты* сын есімі түрінде сақталған /ҚТТС, 2-т., 17-18 б./ «Арнау» мағынасындағы бұл аталған етістіктер көбіне көркем әдебиет стиліне және діни ритуалдарға байланысты қолданылып, *құран бағыштау, дұға бағыштау* секілді тіркестерде кездеседі, мұның өзі бұл сөздің әу баста діни лексика ретінде қабылданғанынан хабар беріп тұрған бұл сөз Сібірдегі түркі тілдерінен өзге қазіргі түркі тілдерінің бәрінде де *bayuš-la* «тарту ету, арнау» мағынасында пайдаланылатын етістік ретінде кездеседі. Соғды тілінде *byš-* «сыйлық ретінде ұсыну, тарту ету» мағынасындағы етістік болған.

«Діни ұғым бойынша, күнәкар адамға (о дүниеде) азап көрсететін жер» мағынасындағы *тамұқ* сөзі түркі тілдерінде *tamu, tamug, tamък* секілді фонетикалық формаларында кездеседі, бұл бірлік соғды тіліндегі *tam* сөзінен тараған, ғалымдар *tamug* сөзіндегі *u* – табыс септігінің жалғауы да, ал *g* туынды есім жасайтын жұрнақ болуы мүмкін деген болжам айтады. Клосонның пікірінше, әртүрлі түркі диалектілерінде түрлі фонетикалық формалары қалыптасқан, олардың бірқатарына иран тілдерінен еңсе, енді бірқатарына, яғни Сібір түркілеріне будда тілінен монғолдар арқылы енген деген жорамал бар. *Tamug* түріндегі варианты ең алғаш рет «Құтатғу білікте» кездеседі екен: *iki ev jaratty bu xalqqa qamuy / biri aty uemaq biriniñ tamuy* «ол екі үй жаратты бұл халыққа түгел, бірінің аты – жұмақ, ал екіншісінің – тамұқ».

Соғды субстраты қатарында түркологтер көне түркі тілдеріндегі *üjek* «әріп, иероглиф, буын» сөзін атайды. Махмұт Қашқари сөздігінде *üyük* «әріп, әліпби» түрінде кездесетін бұл сөздің соғдының *uzāk* «әріп» сөзінен шыққаны туралы болжам бар. Қазіргі түркі тілдерінің ішіндегі тува тілінде *üyük* «әріп» түрінде монғол кірме сөзі ретінде танылса, түрік тілі диалектілерінің бірінде «әріп» мағынасындағы *üzük* түрінде, татар, башқұрттарда «буын» мағынасындағы *ijek* түрінде қолданылады. Қазіргі қазақ тіліндегі «сөзді, сөйлемді буынға бөліп, әрең оқу» деген мағынадағы *ежіктеп оқу* деген тұрақты тіркесте ғана кездесетін *ежікте-* етістігінің төркіні «буын» мағынасын беретін соғдылық *üjek* сөзі болса керек. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде *ежік* сөзі «құран сүрелерін буындап, ежелеп оқу жүйесі, тәсіл», ауыспалы мағынасында «бір нәрсенің алғашқы бастамасы, әліппесі» мағыналарына ие *еже* сөзімен

түсіндіріледі. Әдетте, қазақ тілінде *ежелеу* мен *ежіктеу* екеуі мағыналас сөздер, синонимдер ретінде қолданылып келеді, бірақ *еже* сөзі арабтың «әліппе, әріптердің жүйесі» мағынасындағы *xiḥ* сөзінен шыққан, яғни кейінірек қабылданған кірме сөздердің бірі болар, ал *ежік* сөзі одан да бұрын болған, түркілердің жазу-сызумен бірге қабылдаған субстрат лексиканың қатарынан болса керек. Алайда бұл сөздің араб тіліне иран тілдерінен ену мүмкіндігін де жоққа шығаруға болмайды. Сонымен, қазақ тіліндегі *ежікпен оқу* дегеніміз *буынға бөліп оқу* болып шығады екен, оны мына мысалдан да байқаймыз: *Молда көрдік, Зорға көрдік, Ежік, сүре жаттастық. Ойын ойнап, Рақат ойлап, Тойын тойлап, айттастық* (XX ғ. қаз. ақын.) /ҚТТС, 3-т., 270, 272 бб./ деген өлең жолдарындағы *ежік* сөзі дінге қатысты мәнмәтінде *молда, сүре, айтмасу* секілді діни сөздермен бірге қолданылып тұр, мұндағы *ежік жаттау* «әріптерді жаттау» болып тұр емес пе? Бұл сөз жергілікті сөйлеу тілінде де қолданылады екен, мысалы, «Ежігін айтқанмен түсінбейсің» деген мысалдағы *ежік* сөзі тура мағынасында «әріпке, буынға бөліп айту» болса, ал ауыспалы мағынасы «тәптіштеп айту» дегенге саяды. Демек, *еже* мен *ежік* сөздерінің мағыналары жақын болғанмен, шыққан тектері екі бөлек лексикалық бірліктер екенін айтқымыз келеді. *Ежік* сөзінің басқа тіркестерде қолданылмай, қолданылу аясының шектеулігі мен тарлығы, мағынасының қазіргі кезде жеке тұрып, түсініксіз болуы бұл сөздің реликт элемент екендігін танытады. Егер түркі жазуының арамейлерден келгенін, бұл үдерісте соғдылардың рөлін ескерер болсақ, онда *ежік* соғды тілінен қалған субстрат лексикаға ұқсайды, бұл қазақ тіліндегі өте ерте заманнан қалған иран элементі болуы керек.

Қазіргі қазақ тілінде *қағаз*, ескі ұйғыр тілінде *kagde/kagda* түріндегі сөздің төркінін соғды тіліндегі *kaḡdyak* «қағаздан жасалған (бумажный)» сөзімен байланыстырылады.

Қазақ тіліндегі «дауысын неше түрлі етіп құбылтатын сайрағыш құс, бұлбұл» мағынасындағы *sandugaiu* сөзі түркі тілдерінің бәрінде әртүрлі фонетикалық варианттарда кездеседі екен. А.В.Дыбо бұл сөзді соғды тілінің *zntuwč* «әнші» сөзімен байланыстырады, соғды тілінде *zntuwč mḡ* «әнші құс» тіркесі бар екен. Аталған сөздің иран тілдерінде және түркі тілдеріндегі қолданыстарын салыстыра келіп, зерттеуші оны ата түркі тіліне енген ежелгі кірме сөз болуы керек деген қорытынды жасайды [68].

Шаруашылық-экономикалық байланысқа қатысты қабылданып, қалыптасқан соғды сөздерінің ішінде қазіргі түркі тілдерінің бірқатарында, соның ішінде қазақ тілінде бар *борыш* сөзі аталады. Бұл сөздің этимологиясы соғдының *pwrc* «долг, заем, кредит» мағынасындағы сөзбен байланыстырылады. Қазіргі қазақ тілінде бұл сөздің 1. қарыз, бересі; 2. *ауыс.* міндет, парыз /ҚТТС, 2-т, 377 б./ мағыналары бар.

Соғды субстраты ретінде танылып жүрген сөздің бірі – *бақ* сөзі. Көне ұйғыр тілінде о баста *bāḡ* «жүзімдік» деген мағынада қолданылған. А.В. Дыбо «жүзімдік» ұғымының түркілерге тән құбылыс емес екенін ескерте отырып, аталған сөздің сібір түркілерінен басқа түркі тілдерінің бәрінде кездесетінін анықтаған. Бұл түркілерге бөтен құбылыстың атауы өзге тілден сол ұғыммен, шаруашылық түрімен бірге енгендігін танытады. *Жүзімдік, бақ* отырықшы халықтың тұрмысымен байланысты сөздер болып табылады.

Отырықшылыққа қатысты кірме сөздердің қатарына терең сай табанынан дөң басындағы егістікке су шығару үшін жасалған үлкен шеңбер, су жүретін науасы бар құралдың атауы ретіндегі *шығыр* сөзі жатқызылады. Егіншілік кәсібіне байланысты бұл сөз қазіргі кезде көне сөздер қатарына қосылды. *Шығыр* сөзі соғдының *су/хр* «доңғалақ, дөнгелек, шеңбер» сөзінен шыққанын оның иран тілдерінің бәріне ортақ бірлік екендігі байқатады. Бұл сөз сібір түркілерінде кездеспейді. *Шығыр* сөзін парсы тілінен енген кірме сөз *šarh* «доңғалақ, дөнгелек, шеңбер» деген мағынадағы *шарқ* (шарқ ұру, яғни айналуды) сөзімен шатыстыруға болмайды.

Сонымен, келтірілген мысалдардан соғды тілінен жеткен көне сөздердің отырықшылыққа байланысты материалдық заттың атауы, сауда-саттыққа байланысты және діни ұғымдарды білдіретін лексикалық бірліктер екеніне көз жеткіздік.

Орталық Азия халықтарының мәдениетіне өз ізін қалдырған соғды халқының түркілер тарапынан ассимиляциялану кезеңінің аяқталуы, тарихшылардың айтуынша, IX ғасырға сәйкес келеді. Қазіргі тәжік, өзбек, түрікмен және т.б. орта азиялық халықтар құрамында еніп, сіңіп кеткен соғдылар да, олардың тілі де сақталмаған. Бірақ Зеравшан өңіріндегі таулы аймақтағы ягноб тілі ежелгі соғды тілінің тікелей жалғасы немесе жаңа соғды тілі ретінде танылады [69].

Соғдылардың материалдық және рухани мәдениетінің түркі мәдениетіндегі рөліне тарихшылар тарапынан берілген бағаның өзі үш түрлі. Олардың бір тобы түркілер мәдениетіндегі соғды ықпалына асыра баға берсе (В.В.Бартольд), екінші топтағылар бұл аймақтағы отырықшы мәдениетті соғдылықтар, ал көшпелі мәдениетті түркілер жасаған деген пікірді жақтайды (А.Н.Бернштам). Алпысыншы жылдардың екінші жартысынан бастап алғашқы топтың пікіріне қарсылық білдіруші «автохтонизм» бағытындағы тарихшылар пікірі жарық көреді. Бұл топтағылар түркілік мәдениеттің таза түркі-қарлұқтық негізде дамығанын дәлелдеуге тырысады. Соғды-түркі мәдени байланыстарына қатысты пікірлерді саралай келіп, қалалық мәдениетті қалыптастырудағы соғдылықтардың рөлін жоққа шығаруға болмайды [70, 30 б.] деген пікірмен толық келісуге болады.

Түркілер мен соғдылардың өзара байланысы туралы деректер қытай жазбаларында кездеседі. Соғды тілі Шығыс Түркістан, Жетісу және Ферғана аймақтарында түркі тілінің ықпалына көбірек ұшыраған деп айтады. Бұл аталған өңірлерде сақ және соғды тілдері б.з. I мыңжылдығына дейін өмір сүрген де, осы кезден бастап оны түркі тілдері ығыстыра бастайды. Осы кезеңнен бастап осы аймақтардағы соғды колонияларында түркілену үдерісі басталады да, соғды халқы біртіндеп қос тілділік арқылы түркі тіліне көше бастайды. Бұл аталған үдеріс жайлы мәліметті М. Қашқари да келтіреді. Оның айтуы бойынша, Баласағұнда (Ыстықкөлден батысындағы Жетісу өңіріндегі) Бұқара мен Самарқан арасындағы Соғды елінің тұрғындары – соғдақ ұлысы тұрады, олар түркілердің киімі мен әдетін иеленіп, түркі және соғды тілдерінде сөйлейді, ал Баласағұн мен Испиджаб (қазіргі Шымкент өңірі) тұрғындары «аралас» тілде сөйлейтіні туралы дерек келтіреді. И.М. Оранский атап өткендей, М. Қашқари соғды тілінің ығыстырылып шығарылуының соңғы

кезеңі туралы айтқан болса керек [59, 76 б.]. Соғды тілі сақталмағанмен оның субстраты тілдік реликт ретінде қазақ тілінде де бар екенін айту керек.

Отырықшы соғдылар мен көшпенді түркілер арасында тығыз қарым-қатынас болғанын ретроспекция әдісі арқылы тарихшылар да дәлелдеп отыр. VI-VIII ғасырлардағы соғды мен түркі мәдениетінің арасындағы байланыс пен ортақ белгілер туралы Б.И. Маршак пен В.И. Распопова зерттеуінде айтылады [71, 425 б.].

Исламның келуінен 500 жыл бұрын Қытаймен сауда қарым-қатынасын орнатып, Монғолия территориясына енген соғдылықтардың түркілерге иран мәдениетін таратудағы рөлі туралы Р. Фрай мынадай деректер келтіреді: «Из сообщений Менандра Протектора известно, что согдийцы входили в состав посольств, которые тюрки отправляли в Византию, и что согдийцы славились своей предприимчивостью в торговле. О их роли в распространении иранской культуры среди тюрков свидетельствует согдийские слова в древнетюркском языке, манихейство, которое принесли кочевникам согдийцы, и другие факты» [72, 333 б.].

Түркілер мен ирандықтар байланысына қатысты Ричард Фрай: «О силе влияния иранского эпоса можно судить по тюркам, которые восприняли его не только как историю Ирана, но и как свою собственную историю. В самом раннем из дошедших до нас тюркских словарей Алп Ер Тонга, предок-эпоним или герой тюрков Средней Азии, отождествлен с Афрасиябом, главным «туранским» врагом Ирана в иранском эпосе. ... Эпический цикл, связанный с борьбой против Афрасияба, был столь популярен у тюрков, что в XI в.н.э. мы видим в Средней Азии династию Караханидов, которые именовали себя «родом Афрасияба» и известны под этим именем в мусульманских источниках» [72, 68 б.].

Түркі қағандары өздерінің қол астындағы соғдыларды «таттар», яғни бағынышты салық төлеушілер деп атаған. Батыс түркі қағанатындағы соғдылардың атқарған рөліне Қазақстан тарихшылары мынадай баға береді: «... есть все основания полагать, что роль согдийцев в западном каганате была очень значительна – под их контролем находилась вся экономическая жизнь государства, включая денежную эмиссию. Все местные монеты VIII в., найденные при раскопках столицы тюркских и тюркешских каганов, Суяба, имеют легенды на согдийском языке и были отлиты в согдийских мастерских» [73, 98 б.].

Жібек жолы секілді тоғыз жолдың торабында өмір сүрген соғды өркениеті тек қана түркілерге ғана әсер етіп қоймағаны белгілі, өзге тілдердегі соғды элементтерін анықтауға бағытталған зерттеулер бұл ықпалдастық ареалының кең екендігін соғдылық лексика арқылы көрсетеді. Соғды тілін зерттеушілер атап көрсеткен лексикалық бірліктер қазіргі қазақ тіліндегі кейбір сөздердің тарихына, этимологиясына қатысты мәліметтер береді.

Шығыс халықтарының біразына ортақ сөздердің бірі *тандыр* сөзі. Бұл сөз «нан пісіретін пеш» мағынасында қазіргі қазақ тілінде, әзірбайжан, түрік, өзбек, қырғыз, түрікпен т.б. түркі тілдерімен қатар парсы тілінде *tanūr*, араб тілінде *tanmūr*, кавказ және памир халықтарының тілдерінде бар интерлексика. Түркі тілдерінде *таннур//тандыр//мандир* түріндегі фонетикалық варианттары бар.

Бұрын қазақтар қойды тұтастай алып, терісімен көміп пісірген тамақты да осылай атаған көрінеді [74, 39 б.]. Дәл осы мағынасында, бірақ *тану:р* формасында тәжік және ягноб тілдерінде де қолданылады. Бұл аталған сөздің соғды тілінен қалған субстрат деген жорамал жасауға мүмкіндік береді. Б.Халидов бұл сөздің этимологиясына толық талдау жасай келіп, бұл сөздің бірінші элементі –аттун, немесе –атун «ошақ, пеш» деген арамей тілінен шыққан деген пікірді қуаттайды. Бұл сөздің алғашқы шыққан жері көптеген тілдердің бір-бірімен үнемі араласып отырған жер – Месопотамия-Вавилон болған, сол жерден арамей тілі арқылы семит және иран тілдеріне енген деген пікір айтады. Жалпы, арамей тілінің семит және иран тілдеріне әсері өте үлкен болғаны туралы көп жазылды. Б.З. Халидовтың пікірінше, *тану:ра* сөзінің Авеста тілінде кездесуі оның иран тілдеріне өте ертеде енгеніне дәлел болады. [74, 42 б.]. Таяу Шығыс өңірінен басталып Памир тауына дейінгі аралықты қамтитын бұл лексикалық изоглоссаның қалыптасуында иран мен семит тілдерінің шешуші рөл атқарғаны иран тілінің мамандары да айтады [75, 125 б.]. Иранистер еңбегінен Гельоттың соғды тілінде *tnnrw* түріндегі кірме сөз екені туралы мәліметті кездестіреміз, ал соғды тілінің тікелей жалғасы ретіндегі ягноб тілінде *tanur* түрінде бар көрінеді. *Таннур* сөзінің о бастағы түпнұсқа тіл болып табылатын семит тілдеріндегі *таннур* сөзінің бірқатар иран тілдерінде оның «қарапайымдалған», жеңілдетілген түрі ретіндегі фонетикалық варианты - *танур* түрінде кездесе, *тандыр* формасындағы *nn - nd* дауыссыз дыбыстарының өзгеруі «диссимиляциялану» нәтижесі деп танылады. Л.З. Будаговтың –nd дауыссыздары тіркесінің ауызекі сөйлеу тіліне тән екенін ескерер болсақ [76, 81-382 б.], онда қазақ тіліндегі *тандыр* сөзі халықтар арасындағы тікелей қарым-қатынас арқылы енгенін дәлелдей түседі. Иран ареалы қарастырылып отырған лексеманың түркі және бірқатар тілдерге таралу жолында аралық буын болып табылған болса керек.

Зерттеу нәтижелері соғдылар мен соғды тілінің мәдениеттер тоғысуындағы аралық буын рөлін атқарып, мәдениеттерді бір-бірімен жалғастырушы дәнекер болғанын көрсетеді. Мысалы, тәжік тіліндегі соғды сөздерін зерттеген В.А. Лившиц тәжіктердегі *шаман* сөзін үнді тілінен соғды тілі арқылы енген лексикалық элемент деп таниды. Ғалым үнді тіліндегі *śramana* сөзінің соғды тіліне śm «монах» болып енгенін, парсы тіліне *šaman* «пұтқа табынушы (идолопоклонник)» мағынасындағы сөз болып қабылданғанын айтады [69, 35 б.]. Қазіргі қазақ тіліндегі *шаман* сөзі «солтүстік-шығысты мекендейтін, көк тәңіріне табынатын халықтардың сиқыршы бақсы-балгері» деп түсіндіріледі /ҚТТС, 10-т., 124 б./ Осыған қарағанда, о баста көк тәңіріне сыйынған түркілерде дінбасыны шаман деп атаған болуы керек.

Парсы тіліндегі соғды кірме сөздерін зерттеген ғалым В.Б. Хеннинг шыққан тегі соғдылық 50 сөзді атап көрсетеді. Соның ішінде *naγz naγыз* сөзі көрсетіледі. Соғды тіліндегі *nyz-* «нәзік, әдемі, жақсы» мағынасындағы сөз ертеректегі бірқатар авторлардың, соның ішінде Фирдоуси қолданысында да болғаны айтылады. Қазіргі уақытта парсы тілінде сирек қолданылатын, керісінше, тәжік тілінде кеңінен қолданылатын «жақсы» мағынасындағы сөз [69, 34 б.]. Қазіргі қазақ тілінде *нағыз* сөзі «тура, дәл, шыны» деген мағынаға ие. Алайда біреуге риза болғанда «міне, нағыз жігіт!», «нағыз батыр!» деп мақтау айтып жатамыз, осындағы нағыз сөзі *тура, дәл* дегеннен гөрі «жақсы» деген

сын есім мағынасында жұмсалып тұрғанын байқаймыз. Ертеректе бұл сөз «жақсы» деген мағынасында қолданылған болуы керек.

Қазақ тіліндегі *баз кешу* фразеологиялық тіркесіндегі *баз* сөзі жеке тұрып, қолданылмайды. *Баз кешу* тіркесі «көрместей болды, күдер үзді, жеріді» деген мағынаға ие, мысалы: *Бұл сапар бәрінен баз кешіп, алды-артына қарамай зырлады* (Р. Райымқұлов) /ҚТТС, 2-т, 24-б./. Басқа тіркестерде қолданылмайтын *баз* сөзінің жеке тұрып беретін мағынасы қазіргі оқырманға беймәлім. Бұл тіркестегі *кешті* етістігінің мағынасы *азап кешті, қайғы көрді, михнет тартты* тіркестеріндегі *кешті, тартты, көрді* етістіктерінің беретін мағынасымен пара-пар. Соғды тілінде *βуз* «горе, беда, зло» деген мағынадағы сөз екен [75, 91 б.]. Олай болса, *баз кешу* деген тіркес «қайғы кешу, жамандық көру» мағынасындағы кірме идиом болса керек.

Қазіргі кезде соғды тілі иран тілдерінің ішіндегі өлі тілдердің бірі ретінде белгілі. Еуразия жазықтығында көшпелі және отырықшы халықтардың бірнеше ғасырға созылған қарым-қатынасы нәтижесінде мәдени-экономикалық синтез пайда болды. Халықтардың бойында өзге мәдениетке құрмет, толеранттықтың да осындай ғасырларға созылған байланыстар нәтижесінде қалыптасқаны анық. Сонымен бірге түркілер мен соғдылар арасындағы құндылықтар мен көзқарастар алмасу процесі де қатар жүріп отырғанын келтірілген субстрат лексика дәлелдей түседі. Қазақ халқының этногенезіндегі соғды элементін де мүлде жоққа шығаруға болмайды.

1.5. Араб, парсы тілдік бірліктерін қабылдаудағы аударманың рөлі

Тілдегі кірме элементтердің орын алуына тарихи-географиялық факторлармен қатар мәдени факторлардың бірі әрі ең негізгісі аударма үдерісімен тығыз байланысты. Аударма кеше ғана пайда болған жоқ, ол орыс, еуропа тілдерінен аударумен ғана байланысты емес. Араб, парсы тілдерінен аудару орта ғасырлардан бастап орын алғаны ғалымдар тарапынан айтылып жүр. Аударманың тарихи аспектісіне көңіл бөлінбей келе жатыр. Алайда бұл феномен де тілімізге көптеген материалдар беретіні сөзсіз. Біз бұл жерде аударма деген терминді қазіргі мағынасында түсінбеу керек екенін ескертіп кеткіміз келеді. Ол орта ғасырлардағы, одан кейінгі кездерде де Шығыста белгілі бір тақырыпты қайта жырлау, яғни назирашылдық деп аталатын дәстүрмен байланысты. Мұны аударма (перевод) дегеннен гөрі, еркін аударма (переложение), яғни дәстүрге беріктік деп түсінген жөн. Қайткен күнде де аудармашылар мен назирашыл ақындарға ортақ нәрсе – оларда үлгі ретіндегі мәтіннің болуы еді. Сонымен, аударма үдерісінің түркілердің мәдени өмірінің ажырамас бір бөлігі болғанын дәлелдейтін мысалдарды молдап келтіруге болады.

«Құтадғу білікті» Фирдоусидің «Шаһнамасынан» аударған деген де пікір бар. Одан кейінгі уақыттарда да «Шаһнаманың» қазақтардың мәдениетіне етене жақын болып, сіңісіп кеткенін «Рүстем-Дастан», «Мың бір түн» ертегілерінің қазақ арасында өте ертеден бастап ауызша тарап, кең жайылған дүниелер екендігі көрсетеді. С. Талжановтың «қазақ арасында «Шаһнама» XV-XVI ғасырлардан бері жүрген тәрізді, солардың бәрі де осы күнгі түсінігімізге сай келе бермейді. Тек солардың ізімен айтылатын, қазақ елінің төл малындай

болып толғанатын» деуі өзге мәдениетке тән реалиялар мен құндылықтарға, менталитеттегі айырмашылықтарды қазақтың түсінігіне икемделіп интерпретациялануын айтса керек [41, 102 б.]. «Құтадғу білікті» аударма емес, «Шаһнаманың» әсерімен жазылған шығарма деп танып, оның негізін Жетісу, Ыстық көл бассейні, Қашқар аймағындағы аңыздар мен эпизодтар құрайды деген пікірлер де бар [32, 491 б.].

Түркі ескерткіштерінің бірі XII-XIII ғ. ортаазиялық тәпсірдің тілін зерттеген А. Боровков оның араб тіліндегі түпнұсқадан аударылғанын айтады. Араб сөйлемдерінің құрылымдарын сөзбе-сөз аудару кейбір жағдайларда мәтінді түсінуге кедергі келтіріп, түркі синтаксисінің нормасына сәйкес келмейтіні айтылады [78, 14 б.]. Тәпсір тілінде арабшадан калькаланған бірліктерді түсінуге мәнмәтін қана көмектеседі. Түркі тілінің етістіктері ауыс мағынада жұмсалып, жаңа мағыналық реңктерге ие болуымен сипатталады. А. Боровков дәлелдер келтіре отырып, бұл мәтіннің араб тілінен аударылғанын көрсетеді.

С.Е. Малов V ғасырдағы ұйғыр тіліндегі, көне ұйғыр әліпшесімен жазылған түркі ескерткіші «Хуастуанифт» («Покаянная молитва манихейцев») жәдігерін иран тілдерінің бірінен аударылған аударма әдебиет деп есептейді [79].

XIV ғасырға жататын көне түркі тілі ескерткіштерінің бірі «Оғызнаманы» VI ғасырға жатқызушылар да бар. Ғ. Мұсабаев мәліметтеріне қарағанда, аталған ескерткіш көне түркі тілінде жазылып, одан парсы тіліне, VII ғасыр қарсаңында қорасандық атакты Абу Муслимнің кітапханасында болған, одан Һарун ар-Рашид заманында арабшаға аударылған. Абу Муслим VII ғасырда Хорасанда өмір сүріп, кейін Қуфаға көшкен, ол Әлидің Иран жорығын көрген, Кербала шөлінің уақиғасына куә болған [37, 181 б.]. Бұл пікірдің қаншалықты ғылыми екенін біз білмейміз, бірақ бұл жерде біз бұл ескерткіштің араб, парсы, түркі тілдерінің арасындағы аударма мәселесінің қаншалықты рөл атқарғанын көрсеткіміз келеді.

Қазақ әдеби тілінің қайнар көздері болып табылатын XIII ғасыр ескерткіші Құтбтың «Хосрау уа Ширин» атты поэтикалық туындысын Е.Э. Бертельс Низамидің парсы тілінде жазған осы аттас поэмасынан еркін аударған деп тапса, Ә. Нәжіп жартылай оригиналды дербес шығарма деген баға береді [42, 62 б.]. Сейф Сарайдың «Гүлстан» поэмасының тілін зерттеген түрколог ғалым оның парсы тіліндегі Сағдидың «Гүлстанынан» аударған деп көрсетеді. Бұл жердегі аударма түркілер арасында, жалпы Шығыста кең өріс алған «назирашылдық» дәстүрімен байланыстырады.

«Калила мен Димнаның» түркілер арасына тарауы да орта ғасырлардан басталады. Көне өзбек тіліне XIII ғасырда аударылған деген деректі С.Талжанов келтіреді. Бұл қолжазба Лондон кітапханасында сақтаулы [41, 92 б.]. «Калила мен Димнаның» араб тілінен қазақ тіліне тікелей аудармасын жасаған Сәкен Ғилманов пен Ғұбайдолла Ахметов сынды аудармашылар [41, 90 б.].

Парсы тілінің маманы Ғ. Қамбарбекова Шәкәрім Құдайбердіұлының 1919 жылы жазылған «Жас алпыстан асқан соң» атты өлеңін парсы ақыны Хафиз

ғазалдарымен салыстыра отырып, Шәкәрім өлеңін «аударма» деп табады. Салыстырма нәтижесінде жас ғалым Шәкәрімнің өз жанынан тек алғашқы шумақты ғана қосқанын айтады.

Бұл келтірілген деректер араб, парсы мәдениеттерімен қарым-қатынас негізінен жазба дүниелерді аудару арқылы жүргенін танытып, аударманың мәдениетаралық байланыста бір тілден екіншісіне кірме элементтердің енуін қамтамасыз ететін маңызды құбылыс екенін танытады.

II ТАРАУ

АРАБ, ПАРСЫЛЫҚ КІРМЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМ ЖӘНЕ ОНЫҢ ТҮРЛЕРІ

2.1. Кірме фразеологизм ұғымына анықтама және оның негізгі белгілері

Біз алдыңғы тарауда тіл біліміндегі кірме мәселесіне, ондағы жекелеген ұғымдарға тоқталғанда, фразеологиялық бірліктерден гөрі лексикалық кірме бірліктердің көбірек зерттеліп, олардың белгілерінің анықталғанын айтып кеткен болатынбыз. Фразеологиялық кірме мәселесін бөліп алып, өз алдына жеке қарастыру үшін, ең алдымен оған анықтама беру керек болады. Фразеологизмге қатысты әдебиеттерде тілдегі фразеологизмдерді «сүйегіне» (Р.Сыздық), яғни шығу тегіне қарай төл және кірме фразеологизмдер деп бөлуге болатындығы айтылады. Алайда кірме фразеологизм деген терминдік тіркеспен берілген ұғымға анықтама беріп, оның негізгі белгілерін санамалап көрсеткен еңбекті кездестіре алмадық. Сондықтан, кірме лексикалық бірліктерге қатысты айтылған пікірлердің бәрін кірме фразеологизмдерге қатысты да қолдануға болады деп есептейміз. Біз бұл жерде кірме лексикалық бірліктерді зерттеу нәтижелерін механикалық жолмен фразеологизмдерге көшіре салуды айтпаймыз. Фразеологизмдер теориясында фразеологизм мен сөздің ұқсастықтары мен айырмашылықтары – анықталған мәселе. Фразеологиялық бірліктер мен лексикалық бірліктер фразеология мен лексикология қарауындағы дербес пәндерге жатқанымен, «мағына тұтастығы, тіркес тиянақтылығы, қолдану тиянақтылығы секілді фразеологиялық бірліктердің еншісіндегі белгілер» [30, 597 б.] оны сөздермен жақындастырады. Осы ұқсастықтарға қарай отырып, кірме лексикалық бірліктердің белгілерін фразеологизмдерге қатысты да қолдануға болады. Сонымен, фразеологизмдер де жеке сөздер секілді бір тілден екіншісіне өте алады. Қабылдаушы тілде игеріліп, ұзақ даму жолын басынан өткереді. Кірме сөздерге тән белгілерді ескере отырып, біз кірме фразеологизмдерге мынадай анықтама береміз: *кірме фразеологизм дегеніміз түпнұсқа тілдегі этимоны қандай формада белгілі болса, қабылдаушы тілге дәл сол күйінде немесе аударыла отырып қабылданатын, дайын қалпында қолданылатын тұрақты сөз тіркесі.*

Кірме сөздер секілді бөгде тілдік тұрақты тіркестерді де кез келген тілден табуға болады. Мысалы, орыс тілінде ескі славян тілінен шіркеу кітаптарын аудару арқылы енген фразеологизмдерге «краеугольный камень», «глас вопиющего в пустыне» секілді оралымдар мысал болса, Инжіл кітаптарынан алынған «зарыть талант в землю», «волк в овечьей шкуре» деген кірмеліктерді оралымдар дегеннен гөрі кірме образдар деп атап жүр. Сонымен бірге, латын тілінен аударылмай, сол күйінде алынған *статус кво*, *альтер эго*, *карт бланш* секілді лексикалық варваризмдерге ұқсас интернационалдық орамдар да бар. Тіпті өзге тілден материалдық кірмелер қабылдауға ынталы емес араб тілінің өзінде парсы, ағылшын тілдерінен енген тұрақты тіркестер саны мол. Себебі қарым-қатынасқа түскен тілдер бір-бірінен бірліктер алмай тұра алмайды.

Аралас-құраластық болған жерде тілдік бірліктер алмасуы да міндетті түрде орын алатыны мәлім.

Кірме фразеологизмдерге анықтама бергеннен кейін, олардың кірме бірлік екеніне көз жеткізу үшін қандай белгілері болатынын нақтылай түсу қажет болады.

Кірме фразеологизмдердің тілдегі мәртебесіне келетін болсақ, араб, парсы тілдерінен енген кірмелер қазіргі таңда тіліміздің төл элементтері болып танылып, тілдің перифериясынан емес, ортасынан орын алғанын айтуға болады. Қазақ тіліндегі кірме фразеологизмдердің белгісін анықтауда негізінен кірме лексикалық бірліктерге қатысты Р.Сыздық атап көрсеткен белгілерді басшылыққа ала отырып [6, 204-205 бб.], оған қосымша бір белгіні қосатынымызды айта кеткіміз келеді. Сонымен, біз өз тарапымыздан кірме фразеологизмдер деп тану үшін олардың мынадай **белгілері** болуы шарт деп білеміз:

1. функционалдық стильдерде еркін әрі жиі қолданылуы;
2. мағынасының көпшілікке түсінікті болуы;
3. қабылдаушы тілде игеріліп, модификациялануға бейім тұруы;
4. түпнұсқа тілде этимонының болуы;
5. этимонындағы бейнеліліктің сақталуы;
6. материалдық және калькаланған варианттарының кездесуі;
7. қолданылу әлеуетінің айқын болуы;
8. қабылдаған тілдің фонетикалық заңдылығына бейімделіп, өзгеріп қолданылуы.

Енді араб пен парсы тілдерінен енген фразеологизмдердің кірмелігін танытатын осы белгілерге кеңірек тоқталайық.

Араб және парсы тілдерінен қабылданған кірме фразеологизмдердің функционалдық стильдерге қатысын анықтауда қазақ тілі фразеологизмдерінің функционалдық-стильдік сипатына сүйенетіміз белгілі. Алайда қазақ фразеологизмдерін стилистикалық тұрғыдан жіктеу (классификациялау) – әлі аяқталмаған мәселе. Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігінде *көне, діни, алғыс, қарғыс, тілек, диал.* секілді стилистикалық белгілер бәріне қойылмағанмен, кейбірінде көрсетілген. Осындағы *діни* деген белгімен берілгендерінің көбі ислам дініне қатысты екенін байқаймыз. Мысалы, *періштенің құлағына шалынсын, пірге қол тапсырды, пірін жат етті, пайғамбар жасында, лә илләһа иллә алла, ақырет күні, ақыр заман, айт мерек болсын*, т.с.с. фразеологизмдердің тұсындағы *діни* деген белгі бұл фразеологизмдердің функционалдық стилін танытып, діни-поэтикалық фразеологизмдер ретінде тануға болатынын көрсетсе, *абылхаят суы, адам ата хауа ана, ада болды, пәдеріңе нәлет* сияқты топ диалектілер ретінде белгілі. Сонымен қатар *алма мойын, аршын төс, сүмбіл шаш, нәркес көз, пісте мұрын, бадам көз* секілді поэтикалық стильді танытатын топтың бар екенін айту қажет.

Фразеологизмдерді стилистикалық тұрғыдан жіктеу мәселесінде субъективтілік қатысатынын айту керек, себебі бұл тұста зерттеуші ең алдымен өзінің қабылдауы мен пайымдауына сүйенеді. Фразеологизмдерге стилистикалық сипаттама беруде оның лексикалық құрамы мен ондағы образ үлкен қызмет

атқарады. Мысалы: *тағдырға тәбділ жоқ* «жазмышқа шара жоқ». Боямасыз ақ көңіл, Кірлетпей кетті жүректі. Ойламаған өлімнен, Жасқанамын демепті. *Тағдырға тәбділ бола ма?* Сабырлық қылсаң керек-ті (Абай) /ҚТФС, 486-б./.

ҚТФС-де бұл кірме фразеологизмнің стильге қатысы туралы ешқандай белгі қойылмаған. Фразеологиялық бірліктің лексикалық құрамы араб, парсы сөздерінен тұрады. *Тағдыр* арабтың «адамның маңдайына жазылған, Алланың өлшеп берген бағы» болса, *тәбділ* арабтың «балама, эквивалент» деген сөзі. Мұнда діни нанымнан туған, «адамның Алланың әміріне көнуі керек, Алланың жазғаны ешқашан өзгермейді» деген идея жатыр. Оның үстіне ақпарат көзі ретінде Абайдың бұл өлеңі баласы Әбдірахманның қазасына байланысты діни-философиялық көзқарастарының анық көрінетін тұстарына сәйкес келеді. Демек, бұл тұрақты тіркесті діни стильмен бірге, поэтикалық стильде тән деп тапқан дұрыс болар.

Қос тілді фразеологиялық сөздік кірме фразеологизмдердің стилистикалық сипаттамасына қатысты мәлімет көзі ретінде көмекке келе алады. Фразеографиялық көздерді талдау кезінде мәлімет беретін негізгі материал ондағы иллюстративтік мысалдар болып табылады. Басқаша айтқанда, кірме фразеологизмнің мағынасындағы стилистикалық компонент мәнмәтін арқылы анықталады. Стилистикалық сипаттама берудің мысалы ретінде қазақша-орысша фразеологиялық сөздік мақаласын келтірейік:

Ғибадат қылу. Совершать богослужение, молиться; поклоняться кому-л. *Қайрат, ақыл, жүрек – үшеуі өнерлерін айтысып, таласып келіп, ғылымға жүгініпті. Қайрат айтыпты: «Ей, Ғылым, өзің білесің, дүниеде еш нәрсе менсіз кәметке жетпейді, әуелі, Ғылым, өзіңді білуге, ерінбей, жалықпай, ізденіп, үйреніп, орнына келтірмек – менің ісім, құдайға лайықты **ғибадат қылып, ерінбей, жалықпай** орнына келтірмек те менің ісім/Абай/ - Сила, сердце и разум спорили, кто из них важнее. Они пришли к Науке, чтобы она решила этот спор. Сила сказала: -Послушай, Наука, ты ведь сама знаешь, что без меня никто не может достигнуть совершенства. Ведь только благодаря мне люди отстраняют лень, упорно, настойчиво стремятся познать тебя и благодаря мне, не ленясь, совершают молитву /ҚОФС, 59-б./.*

Келтірілген фразеологизмде стильдік белгі жоқ. Бұл фразеологизмнің стилистикалық сипаттамасын анықтауда иллюстративтік материал фразеологизмнің әдеби тілге жататындығын дәлелдейді, *ғибадат қылу* деген фразеологиялық кальканы әдеби стильге жатқызуға болады, мұнда діни, кітаби реңк басым жатыр.

Кірме фразеологизмдердің стильдік реңкін анықтауда жол сілтейтін белгілердің ішіндегі ең маңыздысы бұл фразеологиялық тіркестердің ішкі формасы, басқаша айтқанда, бұл тіркестегі компоненттердің сөзбе-сөз аудармасы. Сөзбе-сөз аударма қазақша-орысша фразеологиялық сөздікте беріледі. Мысал келтірейік. **Тағдырдың тәлкегі.** Букв. Насмешки судьбы. Злая судьба. *Бүйтіп тағдырдың тәлкегіне ұшырап ... жүргенше, даланың көк бөрісіне жем бол-ғаным мың артық* (Қ.Ж. Шарайна). - *Чем мириться с со злой судьбой, лучше мне стать жертвой голодного волка в степи /ҚОФС, 168-б./.*

Бұл фразеологизмдер тіркеске де стильдік белгі қойылмаған. Алайда орамның негізінде жатқан образды тану арқылы тіркесті поэтикалық стильге жатқызуға болады, иллюстрациялық материалдан танығандай, мұнда налу реңкі бар. Біз бұл тұста кірме фразеологизмдердің бәрінің қандай стилистикалық қабатқа жататынын анықтап, стильдік бояуын түстеп беруді мақсат етпейтінімізді, тек қана кірме фразеологизмдердің стильдік бояуға ие екенін көрсету үшін келтіріп отыр-ғанымызды ескертеміз.

Фразеологизмдер тілдік жүйеде белгілі бір коммуникативтік қызмет атқаратыны белгілі. Мұны кезінде «Мол тіл қазынасының бір алуаны – фразеологизмдердің жалпы тіл жүйесіндегі қызметін сөз еткенде, ең алдымен, олардың стилистикалық қызметі көзге түседі. ...Некен саяқ кездесер бірді-екілі фразеологизмдерді есептегенде, тиянақты тізбектердің бәрі дерлік өзгеше стиль қызметін атқарады» деп І. Кеңесбаев та атап кеткен болатын [30, 41-42 б.].

Қазақ тілі фразеологиялық қорындағы кірме фразеологизмдерге стилистикалық сипаттама беруді жалпы қазақ фразеологизмдерінің стильдік саралануынан бөлек алып қарастыра алмаймыз. Қазақ фразеологизмдерін жинақтап, сұрыптап, кодификациялаудың нәтижесі І. Кеңесбаевтың авторлығымен шыққан «Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі» болып табылады. Тіл – үнемі даму үстінде болатын әлеуметтік құбылыс, сондықтан бұл сөздікті аяқталған, барлық тұрақты тіркестерді қамтыған еңбек деп айтуға болмайды. Біз зерттеуіміздің нысаны етіп негізінен осы сөздікте тіркелген бірліктерді алсақ та, кей тұстарда жергілікті сөйлеу тілдеріне, не болмаса көркем әдебиетте қолданылатын, бірақ кодификацияланбаған бірліктердің бар екенін айтқымыз келеді.

Зерттеу нәтижесі кірме фразеологизмдердің саны жағынан ең көбін **кітаби стильдегі фразеологизмдер** құрайтынын көрсетіп отыр. Бұл фразеологизмдердің жазбаша түрде келгенін танытады. Парсы әдебиеті мен араб әдебиетінің танымалдығы, «Шаһнама», «Мың бір түн», «Калила мен Димна» секілді шығыс әдеби үлгілеріне, Құран мен хадистерге деген қызығушылық арқылы тараған мұндай кірме фразеологизмдер көркем әдебиетте, публицистикалық-функционалдық салада қолданылады, ресми іс қағаздарында, тіпті ғылыми стильде де кездеседі. Бұлар «беллетристикалық, ғылыми, публицистикалық, көркем әдебиеттің көбіне автор тілінде қолданылып, жоғарғы, салтанаттылық реңкпен ерекшеленетін фразеологиялық тұлғалар. Бұл қатардағы фразеологизмдерге риторикалық, салтанатты, көтеріңкі, поэтикалық, жоғарғы мағына тән» [80, 24 б.]. Мұндай фразеологизмдерге *фәни дүниеден бақи дүниеге аттану, бақиға аттану, хор қызындай, шейіт болу, тәрк ету, жан тапсыру паиш ету, баз кешу* т.с.с. бірліктерді жатқызуға болады.

Бейтарап стильдегі фразеологизмдер деп белгілі бір стильге байлаулы болмайтын, жалпы қолданыстағы тұрақты тіркестерді атайды. Мұндай фразеологиялық бірліктер әдетте фразеографиялық сөздіктерде стилистикалық белгілермен таңбаланбаған. Бұл қабатқа кіретін кірме фразеологизмдер қабылдаушы тілде де, түпнұсқа тілде де тек бір ғана мағынада қолданылады.

Н.Уәлиұлы бейтарап реңктегі фразеологизмдерде бағалауыштық қасиет болмайтынын және олардың сан жағынан да өзгелермен салыстырғанда, аздау болып келетінін айтады [81, 74 б.]. Қазақ тіліндегі бейтарап фразеологизмдердің саны көп еместігін Қ. Саркенова да ескертеді [80, 17 б.]. Бейтарап фразеологизмдер – күнделікті қарым-қатынаста ең жиі қолданылатын тілдік материал, ал қарым-қатынас иелері ең алдымен өзара түсінісуді қамтамасыз ететін прагматикалық мақсаттарды көздейді. Ал осы прагматикалық мақсатқа қол жеткізуде стильдік жағынан бейтарап кірме бірліктердің маңызы ерекше. Мұндай фразеологизмдерде екіұштылық, екіұдайылық болмайды. Бейтарап стильдегі фразеологизмдер қатарынан да кірме бірліктерді табамыз. Мысалы, *азан айту/шақыру, сабыр ету, жақсы көру, таяқ жеу, шар тарап, о заман да бұ заман, о дүние, бұ дүние, бата оқу, тура жол, сыр күріш, бес қонақ* тәрізді фразеологизмдерді күнделікті өмірде жиі қолданылып, о бастағы бейнелілігін жоғалтқан бейтарап тұрақты тіркестерге жатқызуға болады. Әдетте, бұл стильдік қабатқа жататын бірліктер түпнұсқа тілде де, қабылдаушы тілде де тек бір ғана мағынада қолданылады. Екі тілдегі мәнінде де бірдей болады. Бейтарап стильдегі фразеологизмдер жазба және ауызекі сөйлеу стилінің барлық реестрлерінде қолданыла береді.

Ауызекі сөйлеу тіліне тән кірме фразеологизмдер ауызша қарым-қатынаста, диалогтерде қолданылады. Қазақ фразеологизмдерінің дені сөйлеу тілінің негізінде жасалып, тұрақталғанын, оған сөйлеу тіліне тән тұрмыстық сипаттардың басым екенін ескертіп, оған екеуара, аз топтар арасында қолданылатын тіркестерді де жатқызған Г. Смағұлованың [82, 118 б.] пікірін басшылыққа ала отырып, жергілікті сөйлеу тіліне тән, шектеулі аймақта ғана қолданылатын, фразеографиялық сөздікке енген фразеологизмдерді де осы қатарға қосуға болар еді. Фразеологизмдердің бұл категориясы бейтарап стильдегі фразеологизмдермен салыстырғанда стилистикалық мәнерлілікке ие. Араб, парсы тілдеріндегі сөздіктерде этимондардың қандай белгісі бар, қос тілді сөздіктер мен түсіндірме сөздіктердегі белгісі қандай – осыларды салыстыра отырып, зерттеуді болашақта жүргізілетін істер қатарына қоса отырып, *әлей болсын, әлейік демеу, сәлемін әлейік алмау* секілді фразеологизмдерді осында жатқызуға боларды.

Кірме фразеологизмдердің бірқатары араб, парсы тілдеріндегі этимондарды калькалау әдісі арқылы аудару нәтижесінде қалыптасқандар. Мұндай фразеологиялық кірмелердің қолданыс жиілігі де төмендеу. Бұлардың қатарына *сергелдеңге салу, сергелдең болу, қаперіне кірмеу, зығыры қайнау, бәйек болу, айызы қану* секілді фразеологиялық бірліктерді жатқызуға болады.

Қарапайым сөйлеу тіліндегі кірме фразеологизмдер ауызша сөйлесуде қолданылып, стилистикалық бояуының қалыңдығымен ерекшеленеді. Кірме фразеологизмдердің бұл қабаты қарым-қатынастың тікелей, әрі пәрменді түрде жүргенін танытады. Әдеби тіл нормасына сай келмейтін жай дөрекі тұрақты тіркестерді қарапайым фразеология деп атау бар. Алайда ол әдеби тіл нормасына жатпағанмен, көркем әдебиетте образ жасау үшін кейіпкердің сөзінде кездесіп отырады. Бұл тілдік амал кейде көркем шығармада да

қолданылып, осы арқылы жазушы кейіпкердің ой өрісін, өскен ортасын, әлеуметтік жағдайын, мінез-құлқын танытады. Қарапайым фразеология – жоғары экспрес-сиямен, еркін қолданылу және төменгі дәрежі мазмұнмен ерекшеленетін функционалдық стилистикалық категория [80, 36 б.]. Қарапайым сөйлеу мен ауызекі сөйлеу тіліндегі фразеологизмдердің арасына шекара өте нәзік, бір-бірінен бөліп, ажырату қиынға түсіп жататынын айту керек. Коммуниканттар арасындағы байланыс тығыз, жақын болған сайын, қарапайым сөйлеу тіліне тән фразеологизмдердің қолданылуы да жиірек. *Көк тігілгір, сайтан алғыр, атасына нәлет/пәдеріне нәлет* секілді фразеологизмдерді осы қатарға қосуға болады.

Қ. Сәрекенованың тұжырымына сүйенер болсақ, қазақ фразеологиялық қорының басым көпшілігін ауызекі сөйлеу тіліне жататын фразеологизмдер құрайтын көрінеді [80, 45 б.]. Бейтарап фразеологизмдер кейде стильаралық деп аталып, барлық стильдік қабаттарда бірыңғай қолданыла береді де, эмоционалды-экспрессивті мәні болмайды, тек заттың, ұғымның атауын білдіретін фразеологиялық тізбектер болып табылады.

Қазақ тіліндегі поэтикалық фразеологизмдер тобының басым көпшілігін араб, парсы әдебиеті арқылы келген кірме бірліктер құрайды. Мұндай поэтизмдер кітаби стильдегі бірліктерден өзінің үлкен эмотивтілігімен ерекшеленеді. Поэтикалық фразеологизмдердегі кірмелер қатарында *алма мойын аршын төс, сұмбіл шаш, қытша бел, раушан жүз, гүл жүзді, нәркес көз, қиялдың қанаты, ажалдың шеңгелі, дертті жүрек, шерлі жүрек, жаралы жүрек* секілді фразеологизмдерді атауға болады. Мұндай поэтикалық фразеологизмдердің қолданыс аясы шектеулі, негізінен эмотивтілігі жоғары поэзия тілінде мол кездеседі, ал кейін прозада да кең қолданыла бастағаны белгілі.

Стильдік белгілер. Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігінде әзірше мынадай стильдік белгілерді ұшыратамыз: *көне, тарихи, диалект, қарғыс, алғыс, діни, мысқыл, әзіл сықақ*. Фразеологизмдердің эмоционалды-экспрессивті бағалаушылық сипаттары жағынан там-тұмдап болса да стильдік белгілері қойылған [82, 120 б.].

Сонымен, зерттеу барысында біз араб, парсылық деп таныған кірме фразеологизмдердің қазақтың төл бірліктеріне айналып, барлық функционалдық стильдерге қатысатынына көз жеткіздік.

Араб және парсы тілдерінен енген кірме фразеологизмдердің құрамындағы жекелеген сөздердің не болмаса элементтердің семантикасы түсініксіз, олардың негізіндегі бейнелілікті қазіргі тіл иелерінің тануы мүмкін болмаса да, фразеологиялық мағынасы, қолданылатын ситуациясы секілді мәселелердің басы ашық, оларды жұрттың түгеліне жуығы түсіне алады. Фразеологиялық мағынаның көпшілікке түсінікті болуы себепті де олардың кірмелігін екіншісі біле бермейді. Бұлар төл фразеологизмдер ретінде тілге сіңісіп кеткен элементтер болып табылады. *Айызы қанды, нәркес көз, сұмбіл шаш, зығырданы қайнады, шат-шадыман болды, уа дариға, жан тәсілім етті, әлейік демеді, қалаймақан жасады, жермен жексен етті/болды/* секілді толып жақтан

фразеологизмдердің құрамындағы *айыз, нәркес, сүмбіл, зығырдан, шатшадыман, дариға, тәсілім, әлейік* секілді жекелеген сөздердің беретін мағынасы түсініксіз, осыған байланысты мұндай фразеологизмдердің ішкі формасы айқын болмаса да, олардың «құмары қанды», «әдемі көз», «қалың қара шаш», «ашуланды», «қуанды», «аңсау, сағыну», «өмірден қайтты», «сәлем бермеді (не болмаса «сәлемін алмады»), «тып-типыл қылды» секілді фразеологиялық мағыналары бар екені көпшілікке кеңінен таныс. Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігінде тіркелген тұрақты тіркестердің бәрі тіл иелеріне жақсы таныс, қолданыстағы тілдік бірліктер екені дау туғызбайды.

Кірме фразеологизмдердің қабылдаушы тілде игерілуі деген мәселеге келетін болсақ, олардың арасында семантикалық-құрылымдық жағынан өзгеріске түскен бірліктердің бар екенін айту керек. Көптеген кірме фразеологизмдердің қабылдаушы тілде игерілгені сондай, олардың құрылымдық жағынан модификациялануы байқалады. Кейбір фразеологизмдердің түпнұсқа тілдегі этимоны тұрақты тіркес мәртебесіне ие, алайда қазіргі қазақ тілінде олар лексикаланған, олар қазіргі уақытта бір лексикалық бірлік ретінде танылып, лексикографиялық еңбектерде тіркеле бастады. Тілдің дамуы барысында жаңа заттармен, ұғымдарға, құбылыстарға байланысты жаңа фразеологизмдер пайда бола бастайды. Мұнымен қатар көне фразеологизмдер ескіріп, өзге бірліктерге ұқсамайтын ерекшелігін, эмоционалдық қуатын жоғалтуы да мүмкін. Ал кейбірі қолданыстан мүлде шығып қалуы да орын алады. Мұның себебі жиі қолдану барысында тұрақты тіркестің ауыс мағынасы көнігі, үйреншікті болып, тура мағынасы ретінде қабылдай бастауымызда. Мұндай құбылыстар барлық тілдерде бар. В.С. Морозова араб тіліндегі мұндай тіркестерге өзінің бастапқы образын жоғалтқан, қазіргі кезде бір ғана мағынада қолданылатын «иненің көзі» тіркесін жатқызады [83, 96 б.]. Тілдердің бәріне ортақ мұндай әмбебап құбылыс кірме фразеологизмдерге де жат емес. Мұндай бірліктерге *иншалла, бәрекелді, ассалаумағалайкүм, уағалайкүмассалам, лепірді, көпірді, зарлады, бісмілда, алауакбар, жәрекімалда* секілді толып жатқан сөздерді айтар едік. Кірме фразеологизмдердің енді бірқатарының құрылымы күрделеніп, қабылдаушы тілде модификацияланған. Мысалы, *абыройы төгілді* идиомының *абыройы айрандай төгілді* деген варианты пайда болса, кейін *бетінің суы төгілу, бетінің суын бес төгу* секілді варианттары пайда болды. Кейбірі контаминацияланып, жаңа фразеологизмдердің жасалуына негіз болып, тілдің фразеологиялық қорын дамытуға айтарлықтай үлес қосты. Кейінгі тарауларда біз кірме фразеологизмдердің модификациялануына жеке тоқталатын боламыз.

Кірме фразеологизмдердің бейнелі сөз тіркесін жасауға қатыса алатындай әлеуетінің болуы деген мәселеге келгенде, кірме фразеологизмдердің бәрі демесек те, түгеліне жуығына бейнелілік тән, алайда олардың образдылығы ұзақ жылдар, ғасырлар арқылы жеткен кезде көмескі тартып, солғындаған не болмаса оның негізінде жатқан образ не ақпарат мүлде «өшіп қалған». Сондықтан жұмыстағы біздің мақсатымыз да сол ұмытылған

ақпараттарды фразеологизмдердің мазмұнына терең үңіле отырып, қайта қалпына келтіру болмақ.

Бейнелілік – жалпы фразеологизм атаулыға тән нәрсе. Ал шығыс фразеологизмдері айрықша образдылығымен ерекшеленеді. Парсы тілінің фразеологизмдерін зерттеуші орыс шығыстанушысы Г.С. Голеваның мына пікірі де осыны растайды: «Характернейшими особенностями персидского языка являются образность и широкое использование фразеологизмов в устной и письменной речи. Такова многовековая традиция, и официальная речь, и обычная, повседневная не обходится без образных выражений, пословиц, афоризмов. В персидской фразеологии ярко проявляется главная функция, главное предназначение фразеологии – служить образно-экспрессивными выразительными средствами» [84, 14 б.]. Осы бейнелілік пен әсемдікті байқаған орта ғасырлық түркі ақыны Ә.Навои өзінің «Мухакамату-л-луғатайн» атты еңбегінде араб тілін ең таңдаулы, артықшылыққа ие тілдердің қатарына жатқызады. Ал араб фразеологизмдеріндегі бейнеліліктің еуропалықтардың, оның ішінде славяндардың ойлауынан бөлек екеніне В.С.Морозова да көңіл аударып, фразеологизмдер арқылы көрінетін араб менталдығын антропоэекті деп табады [85, 119 б.]. Зерттеу барысында біз де осыған сан рет көз жеткіздік. *Жүрегі жараланды, жігері құм болды, бауыры кебап болды, жүрегі дертті болды, дес бермеді, абройын төкті, зығырданы қайнады, ажалдың шеңгелі т.с.с.* кірме фразеологизмдердің барлығы бейнелілікке ие. Мысалы, *жүрегіне дақ салды* тұрақты тіркесінің ішкі формасында «ыстық темірмен жүрекке таңба басу» сценарийі жатыр, адамның рухани күйзелісін бейнелі түрде жеткізудегі бұл образ ортағасырлық классикалық шығыс поэзиясынан бастап күні бүгінге дейін кең қолданылып келе жатқан образдардың бірі, сондықтан бұл тұрақты тіркесті поэтикалық стильге жатқызуға болады. Тіпті бір қарағанда стильдік жағынан бейтарап болып көрінетін фразеологизмдердің өзінде бейнелілік бар. Кірме фразеологизмдердің бейнелілігі оның ішкі формасын анықтау барысында ашыла түседі. Бұл мәселеге фразеологизмдердің ішкі формасына қатысты тарауда кеңірек тоқталамыз.

Кірме фразеологизмдер деген мәртебеге ие болу үшін олардың түпнұсқа тілде этимоны болуы шарт. Ортақ мәдени-географиялық кеңістікте өмір сүрген халықтар бір рухани бастаудан сусындап, материалдық ауыс-түйістер орын алатыны мәлім. Осындай рухани және материалдық мәдениеттердегі алмасулар сол қарым-қатынасқа түскен тілдердің лексика-фразеологиялық қорында да өз ізін қалдырады. Кірме фразеологизмдер де сол ауыс-түйіс үдерісінің нәтижесі. Алайда тілдерде бір-біріне құрылымдық-семантикалық жағынан ұқсас элементтер болатыны мәлім. Мұндай ұқсастықтарды, яғни фразеологиялық параллельдерді дүниеге әкелетін тек алмасулар ғана емес, сонымен бірге адамдардың логикалық ойлау жүйесінің жалпы адамзатқа тән ортақ сипаты, сананың универсалды қызметі. Сондықтан ұқсастықтардың бәрін кірме деп табуға негіз жоқ. Ал кірме болып табылуы үшін олардың бастаулары мен қайнар көздері ретіндегі мәтіндердің болуы шарт. Кірмелерді қабылдау аударма

орын алған кезде, қоғамда қос тілділік не көптілділік секілді әлеуметтік құбылыс болған кезде пәрменді түрде жүреді.

Араб, парсы кірме фразеологизмдері бұл күнде тілімізде еркін, әрі жиі қолданылып, қазақтың төл, байырғы бірліктеріне айналды. Бұл олардың тілдегі қолданылу әлеуетінің күштілігін, айқындығын көрсетеді.

Сонымен, *қазақ тіліндегі араб, парсы тілдерінен қабылданған кірме фразеологизмдер* деп түпнұсқа тілдерде этимоны бар, қазақ тіліне сол күйінде не болмаса калькалау арқылы аударылып алынған, бүгінгі күні қазақ тілінің фразеологиялық қорының шығыстық қабатын құрайтын фразеологизмдер тобын атауға болады.

Кірме фразеологизмдердің белгісін анықтап болғаннан кейін біз кірме **фразеологизмдердің қандай түрлері** қазақ тілінде орын алғанын сөз етуге көшеміз.

Фразеология теориясында кірме фразеологизмдерді үш топқа бөліп қарастырады:

1. фразеологиялық калькалар немесе калькаланған фразеологизмдер;
2. семантикалық кірме фразеологизмдер;
3. аудармасыз енген фразеологизмдер немесе транслитерацияланған фразеологизмдер [24].

Н.М. Шанский кірме фразеологиялық орамдарды фразеологиялық толық калька, жартылай калькалармен шатыстырмау керектігін ескертіп, фразеологиялық калькаларды кірмеліктер аясында қарастырмайды. Фразеологиялық калькалар, Н.М. Шанский пікірі бойынша, басқа тілден аударма арқылы төл тілдің материалдарынан жасалғандықтан төл элемент болып табылады [21, 135 б.]. Ал Э.М. Солодухоның тұжырымы бойынша, фразеологиялық калькалау процесі мен оның нәтижесі кірмелерді қабылдау тәсілдерінің бірі болып табылады [24, 136 б.]. Калькаланған фразеологизмдердің болуы бұл қарым-қатынасқа түскен тіл иелерінің арасындағы мәдени байланыстың тереңдігінен хабар береді. Фразеологиялық калькалар тілдің перифериясынан емес, нақ ортасынан ойып орын алатын құбылыс ретінде бағаланып келеді.

Калькаланған фразеологизмдер өз ішінде толық және жартылай калька болып тағы да жіктеледі. Қазақ тіліндегі араб, парсы тілдерінен енген кірме фразеологизмдерді жіктеуде біз осы әдіснаманы басшылыққа аламыз. Зерттеу барысында осы аталған үшеуінің ішінде жартылай калька түріндегі фразеологизмдердің үлесінің қалғандарына қарағанда мол екеніне көз жеткіздік. Олардың әрқайсысына төменде жеке-жеке тоқталып, олардың өзге тілден калькаланған бірліктер екенін дәлелдеуге тырысамыз.

Қандай да бір тіл болмасын, ондағы «жасырын» кірмеліктерді, яғни өзге тілден калькаланған бірліктерді дөп басып тану, оларды айқындау – өте күрделі жұмыс. Ал араб, парсы тілдерінен калькаланған бірліктерді анықтау тіпті де қиын, себебі бұл тілдік қарым-қатынастың тарихы тереңде жатыр, ортақ өркениет, ортақ дін, рухани мәдениеттегі ортақтықтардың мол болуы, тіпті белгілі бір тарихи кезеңдерде орын алған тікелей аралас-құраластықтың өзі

фразеологизмдердің қабылдануына да жағдай жасағаны анық. Міне, аталған факторлар бір кездерде сырттан келген және автохтонды тілдік элементтердің ара жігін ажыратуды барынша қиындатады. Сондықтан зерттеу жұмысымыздағы қазақ тілінің фразеологиялық қорындағы араб, парсылық қабатты анықтауда өз топшылауларымызды ұсынамыз, тіпті кейбір жағдайларда жорамал түрінде беретінімізді де ескертеміз.

2.2. Араб, парсылық кірме фразеологизмдердің түрлері

2.2.1. Араб, парсы тілдерінен калькаланған фразеологизмдер

Калькаланған фразеологизмдерді анықтау мәселесінің қиындығына қарамастан оны шешу қажеттігін, кірме фразеологизмдердің мұндай түрін айқындаудың лексика мен фразеологизмдер тарихын зерттеуде өте қажет екенін фразеолог ғалымдардың бәрі айтып келеді. В.И. Толстойдың мына бір пікірінің біздің зерттеу нысанымызға тікелей қатысы бар: «Сложность выявления момента калькирования для древнего и более позднего периода очень значительна, и ее никак нельзя игнорировать и нужно постоянно иметь в виду, подчиняясь определенному процедуре исследования» [86, с.388].

Тілдегі кірме бірліктерді, оның ішінде фразеологиялық кірмелерді зерттеушілер тұрақты сөз тіркестерін калькалау өте ерте кезден келе жатқан құбылыс екендігін айтады, бірақ калькалаудың фразеологизмдер жасаудың пәрменді тәсіліне айналуын соңғы уақытпен байланыстырады. Бірақ бұл пікірмен келісу қиын, себебі калькалау әдісі – бір тілден екінші тілге аудару қажеттігі пайда болып, аударма процесі жанданған кезде міндетті түрде орын алатынын құбылыс.

Калькалау проблемасын зерттеу – тілдік қарым-қатынас теориясындағы маңызды мәселелердің бірі. Оның үстіне түркілердің ең ескі жазба ескерткіштеріндегі – руна жазулы ескерткіштерден грек, латын секілді классикалық тілдерден калькаланған кірме фразеологизмдерді тапқан А. Қайыржанов еңбегі араб, парсы тілдерінен енген кірме фразеологизмдер қабатының болу мүмкіндігі туралы топшылауымызды нығайта түскен болатын. Егер иран тілдес халықтар түркі тайпаларымен бір географиялық кеңістікте тоғысып келсе, ал одан кейінгі ғасырларда ислам мәдениеті деп аталатын мәдени феномен түркі, араб, иран, хинди т.б. тілдес халықтардың басын Испаниядан бастап Үнді мұхитына дейін созылған ортақ мәдени кеңістікте біріктірсе, бұл қарым-қатынастың кемінде мың жылдық тарихы болатын болса, онда бұл феноменнің тілде көрініс таппауы мүмкін емес.

Ал фразеологиялық калька – сөзбе-сөз аудару нәтижесінде пайда болған тұрақты сөз тіркестері. Калькалау шетел сөзінің ішкі формасын екінші бір тілде қайта құру, қайта жасау деп те түсіндіріледі. И.В. Арнольд калька ұғымын ағылшын тіліндегі бар материалдан, бірақ өзге тілдік модель негізінде сөзбе-сөз аудару арқылы жасалған оралымдар ретінде түсіндіріп, анықтайды [87, 250 б.]. А.А. Реформатский анықтамасы да дәл осыған саяды. Ол калькаға сөздер мен сөз тіркестерін жатқызып, оларды өзге тілдік модельден – ана тілінің құралдарымен сөзбе-сөз аудару арқылы жасалатын сөз тіркестері деп атайды

[88, 142 б.]. А.В. Кунин фразеологиялық калька деп кез келген тілде бөтен тілдің белгілі бір тілдік бірлігін сөзбе-сөз аудару жолымен жана фразеологизмнің жасалуы деп түсіндіреді [89, 241 б.]. Байқағанымыздай, бұл келтірілген анықтамалардың бәрінде фразеологиялық кальканың негізгі белгілерінің бірі ретінде оның аударма үдерісінің нәтижесі екендігі алға тартылады.

Біз кальканы кірме бірліктер аясында қарастырамыз. Өзге тілге тән бірлік қабылдаушы тілдің құралдары арқылы қайта жасалатын болса, онда бұл кірме элементтің қабылдаушы тілге калькалау тәсілі арқылы енгенін білдіреді. Кірме фразеологизмдер де калькалау арқылы қабылданады. Басқаша айтқанда, тілде өзінің түпнұсқа тілдегі құрылымдық немесе/және семантикалық қалыбын сақтай отырып, қабылдаушы тілдің элементтері арқылы жана фразеологиялық бірлік жасалады.

Фразеологиялық калька (ФК) мәселесін қарастырған Э.М. Солодухо оған мынадай анықтама береді: «Фразеологические кальки – это фразеологические единицы, возникающие в результате точной или измененной передачи лексического состава, грамматической структуры и значений иноязычных прототипов (обычно фразеологизмов) средствами заимствующего языка» [13, с.66]

Герман-роман тілдеріндегі калькаланған фразеологизмдерді зерттеген С.М. Мухиннің ФК-ға байланысты тұжырымдарды саралай келіп, оған берген анықтамасы мынаған саяды: ФК дегеніміз – тілдің фразеологиялық жүйесіне бөтен тілдегі бірліктердің мағынасы мен құрылымын қабылдаушы тілдің материалдары арқылы қайта жасап, фразеологиялау арқылы қабылданған кірме тұрақты тіркес [90, 34 б.]. Калька, калькалау деп аталатын құбылыс пен үдеріс бір тілден екінші бір тілге аудару орын алған жерде ғана жүзеге асады, сондықтан кальканы сөзбе-сөз аудару деп түсіну де бар. Қазіргі кезде калька аударматануда қарастырылып, олар бөтендігін, кірмелігін анықтауға болатын, байланыстарының тарихы өте тереңге кете қоймаған тілдік материалдар негізінде зерттеліп жүр. Мысалы, орыс тілінен калькаланған тіркестер, орыс тіліндегі роман-герман тілдерінен калькаланған күрделі сөздерге қатысты зерттеулер осыны көрсетеді. Алайда байланыстарының тарихы тереңге кететін тілдердің диахрониясына қатысты зерттеулерде де калькалау орын алғаны жоққа шығарылмайды, алайда бұл мәселе кең, терең қарастырылмайды, мұның себебі оны анықтаудың қиындығына байланысты болса керек.

Калькалау үдерісі жүрген жерде бір тілден екінші бір тілге бірліктер ауысу орын алуы мүмкін, не болмаса белгілі бір мәдениеттегі идеялардың, образдардың, стереотиптердің екінші бір мәдениетке енуі, осы өзара әсер ету арқылы тілдік бірліктердің пайда болуы да мүмкін екені анық. Қалай болған күнде де ол – аударылып алынса да, не болмаса өзге тілдегі идея түріндегі көзқарастарды, образ, сурет секілді менталды дүниелерді қабылдаушы тіл өзінің ішкі мүмкіндіктері арқылы берсе де – сыртқы фактордың, яғни өзге бір тілдің ықпалын, әсерін жоққа шығаруға болмайды. Сондықтан, тарихи тұрғыда келгенде калька мәселесі бір жағынан бөгде тілдің лексика-фразеологиялық

бірліктерін қабылдау да, екінші жағынан, қабылдаушы тілде өзге тілдегі сөздер мен тіркестердің үлгісі бойынша басқа бір тілдің ықпалымен төл материалдан жаңа бірліктер түзу болып табылады. Яғни калькалау – тілдің лексика-фразеологиялық қорын дамыту жолдарының бірі.

Қазіргі қазақ тілінің фразеологиялық қорындағы араб, парсы тілдерінен енген кірме фразеологизмдердің елеулі бөлігін калькаланған фразеологизмдер құрайды. Фразеологиялық калькалар – араб, парсы тілдеріндегі прототиптердің (этимон фразеологизмдердің) лексикалық құрамын, грамматикалық құрылымын және мағыналарын дәл немесе сәл өзгерген күйде аударып беру арқылы жасалатын тұрақты тіркестер. Калькаланған фразеологизмдерді құрамындағы араб, парсы бірліктерінің қатысуына қарай іштей тағы екіге бөліп қарастыруға болады: толық фразеологиялық калька және жартылай фразеологиялық калька.

Калькаланған фразеологизмдер феноменін лингвомәдени тұрғыдан қарастырғанда, қарым-қатынасқа түскен халықтардың бір-біріне ықпалы қандай жағдайда және қай салада болды деген мәселерге көңіл аудару керек болады. Бұл мәселеде араб, парсы тілдерінен калькаланған кірме фразеологизмдерді этимологиялық талдауға бару керек. Роман-герман тілдерінің фразеологиялық сөздіктерінде кірме фразеологизмдердің тұсында олардың алынған дерек-көздері көрсетіліп, белгі қойылады. Немесе мұндай сөздіктерде оларға этимологиялық талдау беріледі. Бұл, әрине, зерттеу жұмысын едәуір жеңілдетеді. Біздің жағдайымызда ислам дінінен байланысты енген фразеологизмдер тұсына қойылған «діни» деген белгіден басқа ұстанар белгілер не болмаса толық талдауларды кездестіре алмаймыз. Бұл кірме фразеологизмдерге қатысты зерттелетін мәселелердің әлі мол екенін танытады. Осы себептен зерттеу жұмысына қажетті материалдарды, деректерді әртүрлі қайнаркөздерден, зерттеу жұмыс-тарынан жинау керек болды. Мифология, Құран мен тәпсір секілді бастаулардан алынған діни фразеологизмдерді бір халықтың мәдениетінің екіншісіне әсері деуден гөрі, ортақ мәдени мұра және этномәдени бастаулар ретінде қарастыру қажет. Араб, парсы тілдерінен калькаланған фразеологиялық бірліктер бүгінде қазақ этномәдени мұрасының бір бөлігін құрайды.

Н.Л.Шанский фразеологиялық бірліктердің ішінде калькалауға оңай көнетіндері деп фразеологиялық тіркестерді атайды. Екінші орында фразеологиялық тұтастық, яғни образды орамдар келеді. Мұның себебі олардың бәрінің негізінде өзге халыққа тән ұлттық бояу және уәж жатады. Кірме фразеологиялық бірліктер ішінде түпнұсқа тілдің лингвостилистикалық ерекшелігін сақтай отырып, сөзбе-сөз аударуға келетіні ғана калькалануға көнеді. Калькалауға оңайлықпен көнбейтіндер деп фразеологиялық түйдектер айтылады.

Сонымен, ұзақ және қарқынды мәдени қатынастардың барысында бір тілден екінші бір тілге тек қана лексикалық бірліктер өтпейді екен, сонымен бірге фразеологиялық бірліктер де қабылданады. Мұндай өзге тілдік бір-

ліктердің арасында материалдық немесе яғни айқын бірліктермен бірге «жасырын» немесе калькаланған элементтер де болады.

Толық фразеологиялық калька. Калькаланған фразеологизмдерді анықтау мәселесіндегі ең қиын нәрсе бұл толық кальканы табу болып табылады. Толық кальканың құрамында оның сырттан келгендігін танытатын кірме сөз жоқ, құрамындағы компоненттерінің бәрі төл элементтер, мұндай фразеологизмдердің қазақ тілінің фразеологиялық қорынан берік орын алып, біте қайнасып, игерілгені сондай, бір қарағанда олардың кірмелігімен келісе қою да қиын секілді болып көрінеді. Алайда олардың астарында жатқан ақпараттарды анықтау арқылы олардағы өзге мәдениеттің ұлттық бояуын байқауға болады. Себебі фразеологизмдер – белгілі бір мәдениеттің репрезентанты, ұлттық ерекшелікті танытатын белгілер кірме фразеологизмдерде сақталады.

Осындай толық калькалардың бірі - қазақ тіліндегі *көзайым болды* тұрақты тіркесі. Бұл тұрақты тіркес қазақ тілінде «жолаушылап кеткен, зарыға күтіп отырған адамы келіп қуанды, масайрады, көңілі тыншыды» деген мағынада қолданылады. Мысалы: *Балам, дені-қарның сау ма, Айнұр байғұсты әбден сағындырып едің, баласы келіп көзайым болған екен зой,- деді Анаркүл* (А. Хангелдин) /КТФС, 252-б./ . Аталған тіркес туралы Р.Сыздық мынадай құнды мәлімет келтіреді: «Қазақ тілінде сағынып күттірген біреуі келгенде, «балаң (інің, апаң т.т.) келіп, көзайым болып жатырмысың!» деген құттықтау сөз бар. Осындағы *көзайым* түсініксіз, қандай түбірден жасалғанын айту да бірден қиын болғанмен, екі сыңардан (көз + айым) тұратын күрделі сөз екені байқалады. Түркі тілдерінің, оның ішінде қазақ тілі сияқты қыпшақ тобына жататын қарайым (караим) тілінде де *көз айдындық* деген тіркес бар екен, ол «қуанышты оқиға» дегенді білдірсе керек, ал *көзің айдын болсын* деген тіркестің мағынасы «өзіңе жақсы хабар келсін!», сөзбе-сөз аударғанда «көзің жарқырасын!» дегенді білдіреді екен. Түрік тілінде де *гөзүңүз айдын!* «сізді құттықтаймын!» немесе «құтты болсын» дегенді білдіреді. Осыған қарап қазақ тілінде де немесе қазақ халқын құраған тайпалардың біреуінің тілінде *көз айдындық* тіркесі «қуанышты оқиға, жақсы хабар» деген мәнде қолданылып, одан көз айдындық болдың ба, яғни қуанышты оқиғаға кездестің бе, құтты болсын! деген сияқты тұрақты тіркес жасалған болар деп топшылауға болар. Келе-келе қазақ тілінде *көз айдындық* тіркесінің мағынасы күнгірт тартып, сыртқы тұлғасы жағынан да өзгергені, яғни *көз айдындық*-тан *көз айымдық*, одан *көз айым (көзайым)* болғаны байқалады [35, 24-25 бб.]. Осы келтірілген тілдік деректердің ішінде бұл фразеологизмнің калькаланғанды туралы топшылауымызды қуаттайтын мәлімет қарайым тіліндегі *көзің айдын болсын* деген тіркестің сөзбе-сөз аударғанда «көзің жарқырасын!» дегенді білдіретіндігі. Дәл осындай тілек білдіру, құттықтау формуласы парсы тілінде де бар. Парсы тіліндегі *чешм роушани* (сөзбе-сөз аударғанда чешм «көз», роушани «жарық болу, ашылу, жарқырау») тұрақты тіркесінің парсы тіліндегі қолданысы туралы Г.С. Голева былай дейді: «Формула چشم شما روشن *чешм шомо роушан* «да будет ясны ваши очи, поздравляю вас» /поздравление с приходом

любимого человека, с удачным завершением дела и т.п./.. От этого фразеологизма *чешм роушани* «свадебные подарки новобрачным от гостей, подарки только что вернувшемуся из дальнего путешествия» [84, с.96]. Парсы тіліндегі *чешм шомо роушан* тұрақты тіркесінің сөзбе-сөз аудармасы «сенің көзің жарық бол-сын/жарқырасын» болар еді. Парсының «жарық» мағынасындағы *раушан* сөзі қазақ тіліндегі кірме сөз, тұрақты тіркестердің құрамында да бар. Мысалы: *Мал дүниенің опасы, Иман жанның сапасы, Аузыңдағы иманың Раушан болған нұрмен тең* (Дулат Бабатайұлы). Осындағы *раушан болған* тіркесін *жарқы-раған* деген сөзбен ауыстырып, *жарқыраған нұрмен* тең десек, өлең жолының мағынасы өзгермеген болар еді. Демек, *раушан болу* құранды етістігінің мағынасы «жарқырау» болып тұр ғой. *Раушан болды* тұрақты тіркесінің қазақ тілінің фразеологиялық сөздігінде «гүл-гүл жайнады» деп түсіндірілуі қате. Тіпті орыс тіліндегі *роза* гүлінің атауы *раушан гүлі* деп, дұрыс аударылмай жүргенін байқаймыз. Парсы тіліндегі *гүл* сөзінің өзі жалпы гүлдерді атауы болумен бірге, гүлдердің белгілі бір түрі – роза гүлінің де аты. Ал қазақ тіліне келетін болсақ, мұндағы *жайна-* мен *жарқыра-* етістіктерінің мағыналары жақын болғанымен, бірдей емес. Парсының *раушан* сөзі қазіргі қазақ тіліндегі *нұр, жарық* сөздерімен мағыналас. *Раушан* сөзі поэзияда *көз, жүз* сөздерімен тіркесте көрінеді. Мысалы, баланы *көз раушаны, көз нұры* деп перифраз түрінде атау поэтикалық қолданыста жиі кездеседі.

Кірме фразеологизмдердің түпнұсқа тілдегі прототипін тауып, оның мағынасына үңілу бізге жана мәліметтер береді. Біздің пікірімізше, қазақ тіліндегі *көзайым болды* тұрақты тіркесінің прототипі парсы тіліндегі چشم شما روشن *чешм шомо роушан* болуы керек. Біріншіден, бұл тіркестегі *көзайым* сөзінің күрделілігі оның калькаланған табиғатын сездіріп тұрғанын айту керек. Екіншіден, *көзайым* сөзінің уәжділігінің көмескі болуының өзі оны айқындауды қажет етеді. Қазақтардың да, парсылықтардың да, қарайымдардың да, түріктердің де көздің жарқырауын жақсылықпен, қуанышпен байланыстыруы немен байланысты, оның уәжі қандай? Қарастырылып отырған фразеологиялық бірліктің парсы мәдениетіндегі қолданысы мен шығу тарихы туралы Г. Смағұлова мен Ф. Жұмадилова парсы деректерінен мынадай мысал келтіреді: парсы мәдениетінде де бұл формула біреу алыстан келгенде оның дос-жарандары, туған-туыстары құтты болсын айтып келгенде, ауруына шипа тапқан адамды құттықтауда да қолданылады. Бұл тіркестің негізінде жатқан ақпарат Құранмен байланысты. Бұл формуланың бастауы болып Құрандағы Жүсіп хикаясы есептеледі екен. Бұл хикая бойынша, Жақыптың кіші ұлы Жүсіпті ағалары «қасқыр жеді» деп өтірік айтып, құдыққа тастап кетеді. Жақыпқа куәлік ретінде Жүсіптің қанға боялған көйлегін көрсетеді. Арада жылдар салып Ханаан¹ жерінде ашаршылық басталады. Жақыптың ұлдары бұл кезде Мысыр елінде патшалық құрып отырған Жүсіпке келіп, оны танымай, көмек сұрайды. Ағаларын таныған Жүсіп оларға азық-түлік, бидай беріп, риза қылып еліне қайтармақшы болады. Әкесінің өзін жоқтап, жылай-жылай көзінен айрылып, соқыр болғанын естіген Жүсіп жолға жиналған ағаларына өзінің

¹ Библиядағы жер атауы

көйлегін беріп, былай дейді: «Мына көйлегімді әкемнің бетіне жабындар, сонда көзі ашылады. Содан кейін барлығың Ханааннан Мысырға көшіп, менің жаныма келіндер». Бауырлары Жүсіптің көйлегін әкеліп, Жақыптың бетіне тигізгенде, Жүсіптің иісі шипа болып, оның көзінің жанары ашылады. Осылайша, шын көңілмен, адал ниетпен берген сый мүбәрәк болып, Жүсіптің көйлегінің иісі жүрегі мен көзі шерге толған Жақыпқа көзайым болған екен деседі [91, 42-43 бб.]. Сонымен, біздің пайымдауымызша, қазақ тіліндегі *көзайым болды* тіркесі мен парсының *чешм шомо роушан* тұрақты тіркесінің арасында байланыс бар секілді. Поэтикалық қолданыстағы *көздің раушаны, көздің нұры* тұрақты тіркестері қазақ тілінде адамның ең қымбаттысы – перзентке қатысты қолданылатыны бұл пікірімізді қуаттай түседі. Мәселен, Абыл жыраудың қолданысында *көздің раушаны* тіркесі *перзент* сөзімен қатар келіп, бір мәнмәтінде былай жұмсалады:

Көрсең, көзіңнің раушаны,
Көңіліңнің күш-куаты,
Жүрегіңнің ол дидары,
Көзіңнен ол жанары,
Айрылдың әспеттеген перзентіңнен (Абыл ақын, «Естірту»).

Немесе Балқожа атасының бала Ыбырайға арнаған өлең жолдарында да немересін ‘көздің нұры’ деп атайтынын еске түсірейік:

Үміт еткен **көзімнің нұры** – балам,
Жаныңа жәрдем берсін Хақ тағалам.
Атаң мұнда анаңмен есен-аман,
Сүйіп сәлем жазады бүгін саған.

Мұнымен қатар қазақтарда «бала – көңілдің гүлі, көздің нұры» деген де тәмсіл бар.

Қазақ тілінде жиі қолданылатын *таяқ жеді* фразеологизмі мынадай мағыналарда жұмсалады: «1. Ұрыста сойыл, соққының астына түсті. 2. Өмір соққысын көрді; ұрыс, сөгіс есітті, беті қайтты. *Қош енді қалдың кейін, Құлагерім, Тұрмадың жығылғаннан, жылап едім. Жалғанда саяқ жүріп, таяқ жедім, Көретін күнім шығар бұл да менің* (І.Жансүгіров) /ҚТФС, 498/». *Таяқ жеді* тұрақты тіркесінің прототипі парсы тіліндегі *گناه خوردن* **гуток хордан** болуы керек. Бұлай деуіміздің себебі қазақ тіліндегі *қам жеді, құса жеді, пұшайман жеді, ақысын жеді/хақын жеді, уайым жеді, отық жеді*, «таяқ жеді, көресісін көрді» мағынасындағы *күшәләсін жеді* тұрақты тіркестерінің бәрі парсы тілінен енген жартылай калькалар. Келтірілген калькаларда *жеу* етістігі абстракт мағынадағы араб, парсы сөздерімен, не болмаса *таяқ, тепкі, қамшы, жұдырық* секілді сөздердің алогикалық тіркесімдері арқылы жасалып, шындыққа жанаспайтын құбылыстар туралы хабарлап тұруы көңіл аудартады. Қазақ тілінде *же-* етістігінің көмегімен жасалған 68 фразеологиялық тіркес бар екен. Соның 18-і өзінің осындай «көңілге қонымсыздығымен» ерекшеленсе, қалғандары шындық өмірде болатын құбылыстарға қатысты, логикалық тұрғыдан ақылға қонымды тіркестер болып табылады. Мысалы: *айналышық жегендей, аузын жиде жегендей қылды, аузы-мұрнын шиіе жегендей қылды, аяғанды ит жесін, бірінің етіні бірі жеді, есектің миын жегенсің бе?, ет*

жемесе де, сорпа ішкендей болды, жанды жегідей жеді, жегенін желкесінен шығарды, жігерін жегідей жеді т.с.с. Таяқ жеді фразеологиялық тұрақты тіркесінің үлгісі бойынша *жұдырық жеді, қамшы жеді, тепкі жеді* тіркестері пайда болса, *қам жеді* тіркесі *қара бастың қамын жеді* түрінде ұлғайып, әрі қарай дамытылған.

«Дұрыс бағыт» мағынасындағы *тура жол* тұрақты тіркесін де Құраннан аударылған толық калька деп білеміз. Фразеографиялық сөздікте «дұрыс бағыт берді» мағынасындағы *тура жолға салды* фразеологиялық оралым тіркеліп, оның мағынасын ашуда мынадай мысал келтірілген: *Би мен бектің сәні жоқ, Елін қорғай алмаса, Тура жолға салмаса, Ыстығына күймесе, суығына тоңбаса* (Дулат Бабатайұлы) /ҚТФС, 520/. *صراط مستقیم* *сиратун мустақимун* (сөзбе-сөз аудармасы: сиратун «жол», мустақимун «тура, түзу»). Құран фразеологизмдерін зерттеген орыс ғалымы В.Д. Ушаков зат есім мен сын есімнің тіркесіп келуі Құранда стиль түзу қызметін атқаратынын атап көрсетеді. Сонымен бірге Құранда дерексіз ұғымды нақты затпен салыстыру сирек қолданылатын тәсіл екенін *сиратун мустақимун* «тура жол» тұрақты тіркесінің «дін, иман» мағынасында жұмсалатынына орта ғасырлардағы араб ғалымы Джурджани да көрсеткен [92, 76 б.].

Құранда *صراط مستقیم* *сират мустақим* «тура жол» тіркесі әртүрлі грамматикалық тұлғада 32 рет кездесетінін анықтадық. Мысалы: *'иьдина с-сирата л-мустақим* «Бізді тура жолға сала көр» (Фатиха сүресінің 6-аяты); *сайақулу с-суһафа'у мина н-наси ма уаллаһум ан қиблатиһум әл-ләти кану алайһа құл лиллаһи л-маширику уа л-мағрибу йаһди ман йаша у ила сиратин мустақимин* («Бақара» сүресінің 142-аяты): «Адамдардың кейбір ақымақтары: «Оларды қарап тұрған қыбласынан не нәрсе бұрды?», - дейді. (Мұхаммед F.C.) Шығыс та, Батыс та Аллаға тән. Ол қалағанын тура жолға салады» /Халифа Алтай, 22-б./ *Тура жол* тұрақты тіркесінің «дұрыс бағыт» дегеннен гөрі «дін, иман» дегенді білдіретініне оның көбіне діни мәтіндерде, діни мәнмәтінде келетіні айғақ. Шәкәрімнің мына өлең жолдарында да *тура жол* тіркесі «дін жолы» деген ауыс мағынасында қолданылып тұр:

Құдай таза жаратты, сен таза бол,
Ұқсаң, анық айттым ғой, бұл – *тура жол*.

Шәкәрімнің айтып тұрған рухани жағынан таза болудың бірден-бір жолы – құдайдың жолы, яғни тура жол.

Қазақ тілінде әйел көркін сипаттайтын, ғаламның тілдік бейнесін танытатын концептілер қатарында сұлу әйелдің мойынын суреттеуде қолданылатын тұрақты тіркес, теңеулер басқаларына қарағанда сирек ұшырасады екен. Олар: *аққу мойын, алма мойын, ерекше аппақ мойын, аппақ жұмыр мойын, ақ торғындай мойын, қаз мойын* және т.б. [93, 99-100 бб.]. Осы келтірілген тұрақты тіркестер қатарында мойынның сұлулығын сипаттауда мата атауы (торғын), құс (аққу, қаз), түс атауы (ақ) қолданылады, ал жемістерден тек *алма* сөзі қатысады екен. *Алма мойын* дегеннен гөрі қазақ талғамына қаз, аққу, ителгі секілді құстармен теңестіру жақын, ұнамды көрінетін тәрізді. Қараңыз: *Аққудай иілген мойны, жаңа туған айдай иіле*

біткен жіңішке қасы, жазық маңдайынан тура түскен әсем мұрны, ителгінің тамағындай аппақ, жұмыр иегі мен қымсынғанда қызыл арай теуіп тұратын нұрлы жүзі, бәрі-бәрі қолдан ойып жасағандай (Қ.Жұмаділов. Тағдыр). Алма жемісін сұлу әйелдің мойынының эпитеті ретінде қолданылуы – Шығыс поэтикасында кең тараған дәстүр. Қазақ тіліндегі поэтикалық фразеологизмдерінің бірі *алма мойын* тіркесінің парсының *سبب زنج زاینخ* *сиб* (сөзбе-сөз аударғанда: *зәнәх – мойын, сиб - алма*) метафорасының калькасы болуы керек. Жалпы, парсы тілінде жеміс-жидектердің атаулары образдылық, бейнелі сурет жасауда мол қолданылады. *Алма* сөзінің поэтизм ретінде қолданылып, метафоралануына негіз болған белгілер туралы жеміс атауларының тарихына қатысты зерттеуінде өзбек ғалымы Ю. Ишанқұлов былай дейді: «Плоды вообще, особенно разнообразные признаки и особенности яблук (изящная форма, прозрачность и др.) издревле служили для художников (писателей, поэтов, ученых, ремесленников, архитекторов и др.) источником вдохновения. Мастера слова, не ограничиваясь точным и живописным описанием своеобразных особенностей яблук, исполь-зовали для яркого, подчеркнутого воплощения предмета изображения, при-знаки и особенности данного плода. Это привело к тому, что слово *олма* стало широко употребляться в различных иносказательных значениях с оттенком экспрессивности, эмоциональности, в разнообразных нюансах значения, что, в свою очередь, привело к дальнейшему расширению его семантики. Так, слово *олма* в письменных памятниках различных эпох употреблялось в значениях «девушка», «возлюбленная»; для обозначения частей тела возлюбленной (лица, шеи, подбородка, груди и т.д.), для выражения иносказания и различных эпитетов: *Гәһи елгә алыб алма сақақын* (Кутб. «Хосров и Ширин») – «Притрагиваясь рукой к ее подбородку, круглому как яблоко»; *Қолум сйм алмаңызға йетмәдй һйч* (Хорезми. «Мухаббат-наме») – Мои руки никогда не касались ваших серебряных яблук (т.е. груди)» [94, с.60]. *Алма* сөзінің кыздың кеудесіне, мойнына қатысты қолданылып, бейнелі образдар жасауда оның жұмырлығы, тегістігі мен дөңгелек пішіні алынғаны және әдебиетте қолданылуы орта ғасырлардағы түркі ескерткіштерінен басталатынын көрсетіп отыр. Түркі поэзиясында XV ғасырдан бастап *сиби занахдон* (*сиб* парсы тілінде «алма», ал *сиби* «алма секілді», *занахдон* «мойын, бұғақ») «*алмадай жұмыр бұғақ*» түрінде кездеседі. Орта ғасырлардағы түркі поэзиясына араб, парсы әдеби дәстүрінің, парсы-тәжік классиктері шығармаларының ықпалы үлкен болғаны мәлім. Парсы ақыны Горгони қолданысында да «(оның) мойыны – алма» түріндегі өлең жолы бар:

سیاه زلفش انگور به برست
 زنج سيب وپستش دو ناراست

Сийоһ зулфинш ангур бебораст

Занх сиб ва пэстанш ду **нораст** (Горгони. «Вис о Рамин»).

Аудармасы: Оның кара зулфі (бұйра шашы) піскен жүзімге ұқсайды,
 Мойыны (бұғағы) – алма, ал кеудесі – қос анар.

Егер түркі поэзиясында анар, пісте, сүмбіл, нәркес секілді жемістер мен гүлдердің атаулары парсы тілінен аударылмай алынса, *сиби занахдон* тұрақты тіркесінің аударылып, *алма мойын* болып қалыптасуы алма жемісінің түркілерге жақсы таныс болғанын танытады.

Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі *бидай өңді* тұрақты тіркесін «ақ құба, ажарлы» деген мағынада жұмсалатынын көрсетеді. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде де бұл тіркесті «акқұба, ашан жүзді» деген мағынасы тіркелген /ҚТТС, 2-т., 303-б./. Алайда *бидай өңді* тіркесінің қазақ мәтіндерінде акқұба-мен бірге «қараторы, қоңырқай» деген мағынада да жұмсалатынын аңғаруға болады. Бидай – түсі ашық қоңыр түсті дақылдардың бірі, аталған тіркес пен референт арасында тікелей байланыс болатыны мәлім. Олай болса бұл тұрақты тіркеспен күн қағып, қоңырқай тартқан жүзді атаған болуы керек. Парсы тілінде *گندم گون گاندم* *гандом гун* «смуглый, смуглолицый, загорелый» деген мағынаны беретін сөзі /ЛРС, Т.2, 405-б./. Ал қазақ тілінің сөздігінде *акқұба* дегендегі *құба* сөзі «ақшыл сары, бозғылдау, сұрқай түс» деп түсіндірілгенмен /ҚТТС, 6-т, 415-б./, *құба жон* тіркесінің «сұрқай тартқан, елсіз, күнсіз дөнес» түсіндірілуінде *құба*-ның ақшыл емес, қоңырқай түсті атап тұрғаны сезіледі, «елсіз, күнсіз» деп өсімдіктерден айрылған қоңыр топырақты жер айтылып тұрғанға ұқсайды. Тіпті қазақ күз мезгілін *сары күз* емес, *қоңыр күз* деп айтпай ма? Қазіргі қазақ тіліндегі *алтын күз* деген тұрақты тіркестің орыс тілінің ықпалынан өмірге келген, яғни орыс тіліндегі *золотая осень* тіркесінің калькасы екендігі туралы пікірді Р. Сыздықтың айтқаны бар. Қазақтың күзінің қоңыр болатыны қоршаған ортаның ландшафтымен тығыз байланысты. Өзінің «жамылғысы» - өсімдіктерден айырылған жердің қоңырқай түске енетіні рас. Бұған қоса, *бидай өңді* тұрақты тіркесінің қазақ мәтіндерінде бірде «акқұба, ақшыл» деген мағынада, бірде «қоңырқай» деген мағынада қолданылуы, яғни қолданысындағы бірізділіктің болмауы бұл тіркестің өзге тілден калькаланған деген ойда қалдырады. Рас, астық тұқымдас бұл дақыл қазіргі түркі халықтарының бәрінде *бидай//бугдай* түрінде белгілі, көне түркі тілінде де *бугдай* түрінде кездеседі. Бидай егу, егіншілік көне түркілерде де болғанына күмән жоқ, алайда бидайдың адам терісінің түсін білдіруге байланысты қолданылуы орта ғасырлардан басталса керек. Бұл тіркес *бугдай өңлүк* түрінде Әбілқасым аз-Замахшаридің (1075-1144) әйгілі «Мукаддимату л-адаб» еңбегінде келтірілгені туралы дерек кездеседі.

Ал «қара торы, қоңырқай жүзді» деген ұғымды беруде кыргыздардың «Манас» жырында «ат қара тіл болғанда» деген сөздермен беріледі екен [95, 110 б.]. Бұл тіркес мал бағумен айналысқан халықтың ойлау ерекшелігімен байланысты, ұлттық бояуы қанық сөз тіркесі екені көрініп тұр. Бір кездерде осы немесе осыған ұқсас тіркестер қазақ тілінде де болған болар. Ал *бидай өңді* деген тіркестің калькаланған тіркес деп тануға негіз болып тұрған уәж оның егіншілік кәсіппен айналысқан халықтың санасындағы әлемнің бейнесінен хабар беретін ұғым екендігі, олардың ойлау жүйесінің жемісі болса, екіншіден, дәл осындай тіркес парсы тілінде де кездеседі. Ирандықтар түркілерден алды ма, әлде керісінше ме деген мәселеге үзілді-кесілді жауап әзірге жоқ. Алайда

парсы тілінде бұл тіркестің күн қаққан қоңырқай жүзге қатысты қолданылуы референтке толық сәйкес келеді. *Алма мойын, пісте мұрын, бадам көз, қос анар, қос алма* бейнелі тіркестеріндегі алма, анар, пісте, бадам секілді жеміс атаулары бау-бақша өсірумен, диқаншылықпен кәсіп ететін отырықшы халықтың менталитетінен туған тіркестер деп танысақ, адамның өңінің түсін, ажарын бидай секілді дақылдың түсімен теңеу де осы қатарға жататын тіркес болуы логикалық тұрғыдан ақылға қонымды. Тіпті тереңірек баратын болсақ, бидайдың өзі ертедегі түркілерге сырттан әкелінгені туралы деректер кездеседі. Бидай секілді дәнді дақылдардан жасалатын тағамның атауы *нан* сөзінің өзі иран тілдерінен, оны пісіретін пештің атауы *тандыр*-дың түркілерге сырттан иран тілдерінен келуі секілді тілден тыс тұрған деректер де ойландырады. Біздің бұл топшылауымызды түркітанудағы соңғы зерттеулердің нәтижесі де бекіте түседі. Түркілерге де егіншілік кәсіптің Таяу Шығыс секілді әлемдік орталықтан келгенін жоққа шығаруға болмайтынын айта келіп, түркітанушылар мынадай топшылау жасайды: «... Сравнительно-исторический анализ основных лексем данного круга показывает, что земледелие пришло к пратюркам на достаточно поздней стадии, когда основные диалектные группы (давшие начало главным ветвям тюркских языкового древа) уже вполне определились и в известной мере обособились земледельческие термины в большей мере характерно для носителей тех диалектов, который впоследствии составили восточную ветвь – уйгуро-карлукскую» [66, с.437]. Түркологтердің пікірінше, егіншілікке қатысты лексема ата түркі тілдің жекелеген диалектілерге бөлініп кеткеннен кейін енген көрінеді. Қазақ тіліндегі егіншілікке қатысты лексиканың дені иран тілдерінен енгені де осыны растайды.

Қазақ тіліндегі *жақсы көру, жек көру, өтірік соғу* секілді етістікті фразеологизмдер екі сөзден құралғанмен, сөйлемде мағыналық бөлшектеуге келмейтін, тұтас күйде жұмсалып, сөйлемде баяндауыш қызметінде жұмсалатын тұрақты тіркестер. Бір қарағанда бұларды араб, парсы тілдерінің ықпалы нәтижесінде пайда болған, сол тілдерден семантикалық аудару арқылы алынған калькалар деп айтуға негіз жоқ секілді. Фразеологизмдерді диахрондық тұрғыдан зерттеу нәтижесі бұл мәселенің басын ашуға көмектеседі деп ойлаймыз. Біз парсы және қазақ тілдеріндегі фразеологизмдердің құрылымдық-семантикалық ұқсастықтарын көрсетіп, тілдік параллельдерді анықтау мақсатын көздейміз. Араб тіліндегі *رأى* *ра'ā* «көру» және парсы тілдеріндегі *دیدن* *дидан* «көру» етістіктерінің «көзбен байқау, бағдарлау, байыптау» сияқты мағынасынан басқа «санау, есептеу» деген де мағынасы бар. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде *көр*- етістігінің бесінші мағынасы *есептеу, тану, санау, білу, тану* екен. Қарап отырсақ, *әбес көрді, ұят көрді, әуес көрді, зәбір көрді, бейнет көрді* тіркес-теріндегі есім сөздердің бәрі – араб, парсы сөздері. Тәжік тілінде құрылымы мен лексика-семантикалық құрамы дәл осындай «жақсы көру» мағынасындағы *нағз дидан* (*нағз* – жақсы, *дидан* – көру) деген етістік бар. Демек, «ұнату» мағынасындағы *жақсы көру* «жақсы деп есептеу» ғой. Сол секілді парсы тіліндегі *دیدن* *дидан* (*бәд-жаман, дидан-көру*) тіркесін сөзбе-сөз аударар болсақ «жаман деп есептеу», яғни *жек көру*. Ал

осы қазақ тіліндегі *жек көру* тіркесіндегі *жек* сөзі жеке тұрып қолданылмайды, мағынасы түсініксіз. Бұл сөздің мағынасын академик Р. Сыздық былай түсіндіреді: «Көне түркі тілде-рінде *йенік көр-* тіркесі және *йенікле-* етістігі «жаратпау, жирене қарау» дегенді білдірген. Мұндағы *йенік* сөзінің бір мағынасы «мардымсыз, болмашы, түкке тұрғысыз» деген болса, *йенік көру* «түкке тұрғысыз, жиренішті нәрсе немесе адам деп тану» болып шығады. *Йенік/йеңк* сөзінің қазақша *жек* болып кетуі түркі тілдерінің дыбыстық заңдарына қайшы келмейді: зерттеушілердің айту-ларына қарағанда, түркі тілдерінде *з, р, л, қ, й, у* дыбыстары «әлсіз» дыбыстар, олардың түсіп қалуы, қосылуы, өзге дыбыстарға ауысуы «оп-оңай» (мысалы, *баға – байла, нең – не, бұл – бұ, сағ – саан, йағы – жау* дегендердегі сияқты). Осы қатарға *йеңік>йек>жек* тұлғаларын жатқызуға болады. Демек, ертедегі бабаларымыз «жақтырмау, жаратпау» мағынасында *йенік көру* тіркесін қол-данған болса, бұл сөздер осы мағынада қазақ тілінде *жек көру* түрінде сақта-лып келген деуге болады» [36, 93 б.]. Р. Сыздықтың пікірі *жек көру* тіркесін түркілік деп тануға, автохтонды модель деп тануға дәлел бола алатыны рас. Егер иран тілдерінің ықпалы көне түркі ескерткіштерінің тілінде да сақталғаны туралы пікірді ескерер болсақ, онда мұндай тіркестердің қай тілге тиесілі екендігін әлі де анықтау түсуді керек етеді. Осы тұста Әлішер Навои тілінде *жек* сөзі «жаман» деген мағынада қолданылғаны туралы А.К. Боровковта келтірілгенін айта кеткен жөн [96, 48 б.]. Сонымен, бұл келтірілген дәлелдер арқылы *жек көрді, жақсы көрді* тіркестерін тым ертеде иран тілдес халық-тармен қарым-қатынас кезінде енген толық калька болуы керек деп жора-малдаймыз.

Жартылай фразеологиялық калька. Жартылай калька, А.В. Куининнің анықтамасы бойынша, бір жартысы аударылып алынған, ал екінші жартысы аударылмай сол күйінде қабылданған орамдар [89, 241 б.]. Жартылай кальканы әртүрлі көздерден алынған компоненттерден тұратын гибрид құрылым деп те атау бар [90, 39 б.].

Құрамында өзге тілдік лексикалық элемент сақталып қалған фразалық тіркестерді жартылай калька немесе толық емес калька деп атауға болады. Қазақ тіліндегі мұндай фразалық калькалардың пайда болуына себеп болған тілдік құбылыстың бірі әрі негізгісі – орта ғасырларда орын алған парсы-түрік, түркі-араб-түрік көптілдігі екенін айту керек.

Қазақ тіліндегі *қиял қанаты* тіркесі фразеологиялық сөздікке енбегенмен, поэтикалық стильде жиі қолданылып, фразеологиялануға бейім тұрған әлеуеті жоғары тіркестердің бірі. Бұл тіркес көркем және публицистикалық стильде қолданылады. Мысалы: *Аһ, дариға-ай, ол күннің несін айтайын, Қиял қанатын қиянға қағып байқайын. /Сабыр Адай. Адамдар, қош болыңдар./.* *Сені ойласам жүректің Таба алмаймын тағатын. Мені билеп бір екпін, Қиял сермер қанатын /Б.Тәжібаев. Әніңді сенің аңсадым/.* Бұл тіркестің араб тілінде *جناح الخيال* *джанәху л-хайәл* (сөзбе-сөз аударғанда «қиялдың қанаты») түріндегі прототипі бар. Араб ғалымы әл-Мисри араб тіліндегі мұндай тіркестегі образды сопылық поэзиядан арқылы келген бейнелер қатарына қосады [97, 229 б.]. Қиял (ой) секілді дерексіз атауды қанат секілді нақты заттың атауымен тіркестіре

қолдану – сопылық поэзияда кең қолданылған тәсіл. *Ғашықтық оты, махаббат дерті, ғашықтық жарасы, дертті жүрек* секілді тұрақты поэтикалық тіркестердің де шығыс мәтіндері арқылы келгені осыны дәлелдейді.

Қазақ тіліндегі әдетте көркем мәтінде кездесіп, әйелдің кеудесіне қатысты қолданылатын *қос анар, қос алма* секілді поэтикалық тұрақты тіркестер мынадай мәнмәтіндерде кездеседі: *Қыз Жібектің ақтығы, Наурыздың ақша қарындай. ...Төсінде бар қос анар, Нар бураның санындай* («Қыз Жібек» жыры). *Анар емес кеудесінде қос алма, Бекежандар бұғып жатқан Қособа* (М. Мақатаев). Осы мысалдардағы *қос анар* тұрақты тіркесінің алдыңғы сыңары қазақтың *қос* деген сөзі болса, екінші сыңары *анар* парсының *пәг* деген сөзі. Бұл сөздің парсы тілінде мынадай мағыналары бар: 1) гранатовое дерево; гулнар - цветок граната; 2) гранат (плод); 3) *поэт. девичья грудь* /ПРС, 2-т, 603/. Анар сөзінің поэтикалық ауыс мағынасы қазақ тіліндегі мағынасымен сәйкес келеді. Қазақ тіліндегі *қос анар* тіркесі парсының *ду нар* (ду-екі, қос; нар-анар) тіркесінің жартылай калькаланған түрі. Бұл парсы поэзиясында танымал, кең қолданылатын тіркестердің бірі.

«Жанды еріткен жақсы сөз, әңгіме» мағынасындағы ***шырын сөз*** тұрақты тіркесінің кірмелігі туралы болжамымызды басқа түркі тілдеріндегі зерттеулер де растай түседі. Түрікмен тіліндегі *сүйжидилли* (тәтті тілді), *сүйжисөзлі* (тәтті сөзді) күрделі сөздерін А.Овезов парсы тіліндегі *ширин забан* (ширин – тәтті, забан – тіл), *ширин гуфтар* (ширин – тәтті, гуфтар – сөзді) тіркестерінен калькаланғанын айтады [98, 18 б.]. Шығыс, әсіресе парсы поэзиясының өзінің түрлі-түстілігімен (цветистость) ерекшеленетіні туралы пікірлер белгілі. Егер түркі поэзиясында динамиканы, қимыл-әрекетті білдіретін етістіктердің мол кездесетіні айтылса, отырықшы халықтар ретінде танымал парсы поэзиясына динамикадан гөрі статика тән, парсы поэзиясын оқығанда көз алдыңызға түрлі-түсті кілем не болмаса сурет елестейді. Сондықтан да болар парсы тілінде сын есімдер жүйесі мол, парсы тілінің төл сөздерімен бірге санскрит, түркі, араб тілдерінен де түр-түс атауларын алған. Қазақ әдебиетінде *шекердей сөз, еріні шекер, қанттай тәтті сөздерін, балдай тәтті сөз* деген, әдетте, поэзияда кездесетін ерінді, ауыздан шыққан сөзді шекерге, қантқа теңеу осы классикалық шығыс поэзиясының әсерінен қалыптасқан болуы керек. Шекер, қант, набат, алуа секілді тәтті нәрселер Шығыс мәдениетінде үлкен орын алады. Ерте кезден бастап-ақ иран халықтарының мәдениетінде шекер, қант бақыттың, жақсылықтың белгісі ретінде танылған. З.Н. Ворожейкина осыған байланысты К.А. Иностранцев келтірген иран халықтарының мынадай бір әдет-ғұрпының бірін еске алады: Сасанидтер дәуірінде бір-біріне қант сыйлау дәстүрі болған көрінеді. Жаңа жылдың – наурыздың бірінші күні аузын балмен ашқан адам жыл бойы аурудан арылады екен де, ал кімде-кім наурыздың алтыншы күні таңертең тұрып басқалармен тілдеспес бұрын қанттан ауыз тисе, оған жыл бойына бәле-жала жоламайды екен деген ырым болған [99, 211 б.]. Ертедегі парсы әдет-ғұрпында Жаңа жыл, Наурыз келгенде кедей-кепшіктерге тәттілер тарату орын алған көрінеді. Қазақ тіліндегі тәттілердің атаулары *шекер, қант, набат, алуа* сөздерінің өзі араб, парсы кірме сөздері болуы референттің өзінің

сырттан келгендігін, халықтың төл мәдениетіне кейіннен енгенін танытса керек.

Қазақ тіліндегі *қам жеді, құса жеді, уайым жеді* секілді фразеологиялық тіркестерді де парсы тілінен енген жартылай калька деп танымыз. Бұлардың парсы тіліндегі этимондары *غن خوردن gam хордан, غصه خوردن gosse хордан, وهم خوردن uaһm хордан, پشیمان خوردن paһшман хордан* түріндегі тұрақты тіркестер қазіргі кезде де актив қолданыста. Бұл парсылық тіркестердегі *хордан* «жеу» етістігі қазақ тіліне калькаланып, аударылған да, ал есім компоненттері өзгеріссіз, дәл сол қалпында қалдырылған. Парсы тілінде есім мен етістіктің тіркесуі арқылы жасалған мұндай тұрақты тіркестер саны мол. Етістікті фразеологизмдердің қазақ тілінің фразеологиялық қорындағы кірме фразеологизмдердің басым көпшілігін құрайтындығын ескере отырып, оларға кейінірек толығырақ тоқталатын боламыз. Келтірілген тұрақты тіркестердің құрамындағы *ішу – жеу – шегу* етістіктерінің негізінде парсының *хордан* етістігі жатқан болуы керек. Парсы тілінің *хордан* етістігі осы мағыналардың бәрін бере алады. Араб тіліндегі *шариба* «ішу» етістігінің де *тарту, шегу* деген мағынасы бар, *шариба сиджаратан* «сигарет тартты», *шариба шиша* – «наргиле шекті». Бұл құбылыс *шариба, хордан* етістіктерінің көп мағыналық сипатын көрсетеді. *Ішу* мен *шегу, тарту* процестерінің механизмдеріндегі ұқсастық бір ғана атаумен аталуына әкелгенге ұқсайды. Түркі ақыны Әлішер Навои қолданысында *аяғ чекме* тіркесі екі түрлі мағынада жұмсалған: бірінші мағынасы ретінде «шарап ішпе», екінші мағынасы «кетпе» [100, 49 б.]. Мұндағы бірінші мағынасы парсының *шараб хордан* еркін тіркесінің аудармасы болса, екінші мағынасының этимоны болып парсының *қадам задан* етістігі тұрған болар. Парсы тілінде «*ұру*» мағынасындағы *задан* етістігі соматикалық атаулардың бірімен тіркесіп келіп, адамның сол дене мүшесінің көмегімен орындайтын іс-әрекетін білдіреді.

Кірме фразеологизмдер ішінде синхрондық тұрғыдан қарастырғанда ішкі формасы айқын емес, логикалық жағынан келгенде тіркесе алмайтын сөздердің қатар келуімен жасалған *қам жеді, уайым жеді, құса жеді, күшәла жеді, пұшайман жеді* секілді «ерекше» оралымдардағы бірінші компоненттердің бірқатары араб (*қам, уайым, құса*), бірқатары парсы тілдерінен (*күшәла, пұшайман*) енген кірме сөздер, бірақ бұл идиомдардың прототиптері парсы тілінде бар. Парсы тілінде «*жеу, ішу*» мағынасындағы *خوردن хордан* етістігінің *гам* «қам», *госе* «құса», *кутаг* «таяқ», *сар* «уайым» секілді зат есімдерімен тіркесі ауыс мағынаны беретін фразеологиялық оралым ретінде белгілі. Бұл тіркестердегі *хордан* етістігінің сөздікте «*жеу*», «*ішу*» секілді тар, нақты мағынасымен қатар, «*ұшырау*», «*шалдығу*», «*тап болу*», «*басынан өткеру*» «*шыдау*», «*басынан кешіру*», «*сезіну*» секілді жалпы абстракт мағынасы да бар. Парсы тіліндегі *таяқ жеу* тұрақты сөз тіркесі тура мағынасында емес, «*ұрып-соғылу*», «*соққыға жығылу*» мағынасында болса, *қам жеу* «*қайғыру*», *құса жеу* «*қайғыру, құсалану, мұңға бату*». Қазақтың *пұшайман жеді* фразеологиялық орамының этимоны парсының *пәшшимани хордан* (*пәшшимани* «өкініш», *хордан* «*жеу*»). Қазақша калькадағы парсының *пұшайман* сөзіне қазақ тілінің

этимологиялық сөздігінде мынадай түсініктеме берілген: «Пұшайман/пұшәйім. Кейбір тілдерде бұл сөз өкіну, бармағын тістеу, қапыда қалу мағынасында жұмсалады. Мысалы: парсы тілінде پشیمان [пәшиман] «өкініш», өзбекше пұшайман «өкінген адам». Тілімізде *уайым жеу, таяқ жеу, соққы жеу* сияқты тіркестер бар. *Пұшайман жеу* тіркесі де осы конструкция үлгісімен жасалған [101, 161 б.]. Қазақ тілінің фразеосемантикалық жүйесінен орын алған бұл тіркес мынадай мағыналарға ие: *пұшайман болды (жеді)/пұшман жеді*. Қапа болды, жасыды, қатты мұңайды, қатты өкінді /ҚТФС, 442-б./. Ал парсы тіліндегі پشیمان شدن: *pašimān šodan* «өкіну»/өкінішті болу», خوردن پشیمانی *pašimān-i xordan* - өкініш жеу «хасірет шегу, өкіну».

Хордан етістігінің бұл мағынасы парсы тілінде قسم خوردن *ғасам хордан* «ант ішу», جهان خوردن *джаһан хордан* «дүниенің рахатын көру, рахат өмір кешу», حسرت خوردن *һәсрәт хордан* «қасірет шегу, қасірет тарту», افسوس خوردن *афсус хордан* «жұдырық жеу», غصه خوردن *ғоссе хордан* «құса жеу», افسوس خوردن *афсус хордан* «өкініш жеу» секілді санаулы идиомдарда ғана көрінеді. خوردن *хордан* етістігінің осы фразеологиялық мағынасы парсы тіл білімінде аттракция заңдылығына сай өзі тіркескен сөздердің ықпалының нәтижесінде пайда болған деп түсіндіріледі. Демек, парсы тілінен калька жасау арқылы енген мұндай тіркестердегі етістіктердің семантикасын үнемі ескеру керек [102, 300 б.]. *Өкініш жеу* тіркесі мен парсы тіліндегі *соуғәнд хордән* «ант беру (сөзбе-сөз аудармасы *соуғәнд* - күкірт қосылған су, *хордән* - ішу)», сондай-ақ *қасам хордән* (сөзбе-сөз аудармасы: *қасам* араб тілінің «ант» деген сөзі, *хордән* –жеу, ант жеу не болмаса *ант ішу* болып шығар еді) секілді тіркестердің мағынасының негізі бір болса керек. Бұл құбылыстарды түсіндіруде тілдік фактілерден басқа, тілдік емес, тарихи-мәдени фактілерге жүгіну керек болады. Парсы тіліндегі *соуғәнд хордән* «ант беру» фразеологизмінің шығу тарихы ежелгі сасанидтер дәуіріндегі ант беруде күкірт қосылған су ішетін әдет-ғұрыппен байланыстырылады [102]. Бұл әдет бойынша, адам өзінің жазықсыз екенін дәлелдеу үшін бес түрлі сынақтан өтуі керек болған. Осы бес түрлі сынақтың бірі – сіркесу қосылған суды ішу. Егер сыналатын адам жазықсыз болса, онда бұл сынақтан аман қалады деп есептелген. Ал қазақ тіліндегі *ант ішу, ант-су ішу* тіркесінің мәденитілдік негізі де ежелгі түркілердегі андаласу ғұрпымен байланыстырылады. Андаласу рәсімі бойынша сөз байласқан, бір нәрсеге тоқтаған адамдар кездікпен қолын қанатып жіберіп, су құйылған ыдысқа қанын тамызып, әлгі ыдыстағы қан араласқан суды бір-біріне беріп, кезекпе-кезек ішетін болған [103]. Иран тілдерінің бірі - осетин тілінде де *ард харын* (тура аудармасы «ант жеу») тұрақты тіркесі бар көрінеді. Ант берудің мұндай формасын ирантанушылар ежелгі скифтердің тіршілігінен іздеп, түсіндіруге тырысады. Осетин тарихшысы Ю.С. Гаглойти скиф-осетин фразеологизмдерінің арасындағы параллельге қатысты мынадай фактілер келтіреді: парсылар мен осетиндер ант беру кезінде «ант жеймін» мағынасындағы тіркесті қолданатын көрінеді. Мұндай тіркес соғды, белудж, күрд тілдерінде де бар. Осыған байланысты В.Ф. Миллер бұл тіркестердің астарында ант беру ғұрпы жатқан болар деген жорамал айтып, Геродот пен

Лукиан Самосатскийден өзінің бұл жорамалын растайтын мәліметтерді іздейді. В.И. Абаев бұл тіркестердің өмір сүруін шын мәнінде халықтың тіршілігінде орын алған, нақты шындыққа тікелей қатысты іс-әрекетпен байланысты деп түсіндіреді. Ежелгі ирандықтар ант беру кезінде Батраз жерімен ант етіп, сол жердің бір уыс топырағын жейтін болған [104]. Қазақ тіліндегі *ант-су ішу* тұрақты тіркесін ритуалды фразеологизм ретінде қарастырып, оны ғұн дәуіріндегі жас жауынгердің жорыққа шыққанда өзінің бірінші өлтірген жауының қанын ішетін ритуалмен байланыстыратын дерек те бар. Жауының қанын ішу арқылы жас жауынгер жаумен аяусыз күресетіндігіне ант берген. Одан кейінгі кезеңде де қанды ішумен байланысты ғұрыптар қазақтарда болған. Қазақ әдет-ғұрпында қыз беріп – қыз алысқан бас құдалар құрбандыққа шалынған малдың қаны құйылған ыдысқа алдымен найзаларының ұшын малып, содан соң оны ішетін болған [105, 156 б.]. Қазіргі кездегі құдалықтағы *бауыздау құда* деген тіркес осыдан шыққанға ұқсайды. Қан ішу арқылы ант беру ритуалы көптеген халықтарда кездеседі. Скифтер мен ғұндар дәуірінен келтірілген фактілерге мәдениеттегі ықпалдастық дегеннен гөрі ортақ мәдени тамыр ретінде қарау керек. Ал ирандықтардағы күкірт қосылған су (қазіргі тілмен айтқанда сірке суы) ішу ритуалы шыдамдылықты, төзімділікті керек ететін қиын сынақ, оны ішкен адамның тірі қалуы да екіталай. Осы ішуге келмейтін, жеуге болмайтын заттарды тату арқылы ант беру салты *уайым жеді, қайғы жеді, пұшайман жеді* секілді тұрақты тіркестердегі **же-** етістігінің жеуге келмейтін, жағымсыз коннотацияға ие дерексіз ұғымдармен тіркесуінен жасалған фразеологизмдерге негіз болса керек. Себебі уайым, қайғы, өкініш, мұң секілді эмоциялар араб, парсы әдебиетінде дертпен, аурумен ассоциацияланады. *Өкіну, қайғыру, ауыру, дертке ұшырау* етістіктерін семантикалық жағынан жақындастырып тұрған ортақ сема «қайғыру». Сонымен, келтірілген тұрақты тіркестерді жартылай калькаға жатқызуға тілдік және тілдік емес фактілер көмектеседі.

2.2.2. Қазақ тіліндегі араб, парсы тілдерінен транслитерацияланған кірме фразеологизмдер

Көптеген тілдерде олармен қарым-қатынасқа түскен басқа тілдерден өзгермеген күйінде енген фразеологиялық кірмелер кездеседі. Э.М. Солодухо орыс тіліндегі мұндай кірме фразеологизмдерді аудармасыз алынған фразеологиялық кірмелер деп атайды [24,141 б.]. Н.М. Шанский оларды тілдегі лексикалық варваризмдерге ұқсас деп тауып, шетелдік фразеологиялық орамдар деп береді (иностранные фразеологические обороты) [21, 138 б.]. Фразеология теориясында мұндай тұрақты тіркестерді *варваризмдер, транслитерацияланған фразеологизмдер* деп те атау бар. Мұндай кірме фразеологизмдер қазіргі кезде тілдің перифериясынан орын алса да, фразеологиялық қордан берік орын алғаны факт. Мұндай фразеологизмдердің ішкі формасы ұғынықты емес, ал шетел сөздерінің ішкі формасы басқа тіл өкілдеріне түсінікті болмайтыны мәлім. Алайда мұндай тұрақты тіркестердің уәжділігі анық болмаса да, олардың жалпы мағынасы, функционалдық ситуациядағы қолданысы белгілі, жеке

компоненттерінің аудармасын білмесек те, қажетті жерінде дұрыс қолдана алатынымыз анық.

Қазақ тілінің фразеологиялық қорында араб тілінен транслитерацияланған, яғни аударылмай алынған осындай кірме фразеологизмдер тобы көп болмаса да бар екенін айту керек. Оларға I. Кеңесбаевтың фразеологиялық сөздігінде тіркелген *ғарып мүскін, дүние бақи, құсни қат, ақыр заман, алла тағала, аллау әкбар, Атымтай жомарт, қиямет қайым, уа дариға, дүние фәни, лә илләна иллә алла, хасил кәлам, мүшкіл хал, олда білдә, ассалаумағалейкум! Уалай-күміссәлам «арабша сәлемдесу: (сізге) тыныштық (аман) болғай! Өзіңізге де соны тілеймін деген ұғымда/* /ҚТФС, 701-б./, *Хақ тағала, Алла тағала, субхан Алла, қадім заман, бағзы заман* т.с.с. тұрақты тіркестерді осындай фразеологизмдерге жатқызуға болады. Алайда қазақ жырауларының, жазба ақындардың қолданысында мұндай тұрақты тіркестердің саны әлдеқайда көп. Оларды жүйелеу ісі жолға қойылған жоқ, мұның себебі олардың ішкі формасының айқын болмауы, сонымен бірге тіл білетін мамандардың назарынан тыс қалып келуі болса керек. Бұл тіркестердің бәрі араб тілінде де дәл осы қалпында қолданылады, қазіргі араб, парсы тілдерінде де актив қолданыста жүрген формулалар.

Қарастырылып отырған кірме фразеологизмдер шыққан тегі жағынан негізінен арабтық болып келеді де, тек *уа дариға* тұрақты тіркесі ғана парсылық болып табылады. Олардың шыққан бастаулары, яғни кірмеліктерді алып келген мәтіндер ретінде араб тіліндегі Құран мен хадистерді атауға болады.

Фразеологиялық кірмеліктің аталған түрі бөгде тілдің дыбыстық жамылғысында келіп, сол түпнұсқа тілдің грамматикалық ерекшелігін де сақтаған. Мұндай фразеологиялық кірмелікке тән ерекшеліктердің бірі – мағынасы мен сыртқы формасының тұрақтылығын барынша сақтайтындығы. Тілдің қазіргі тұрғысынан алып қарағанда, мұндай тұрақты тіркестердің көбінің кірме элементтер екені аңғарыла бермеуі де мүмкін, себебі олардың бірқатары уақыт өте келе өз формаларын өзгерткен, калькаланған, семантикалық және стилистикалық тұрғыдан өзгерген. Алайда жалпы алғанда формасы мен мағынасындағы ерекшеліктерін сақтап қалуға тырысуы қабылдаушы тілдің, яғни қазақ тілінің қағидасына бағына отырып, ассимиляциялану үдерісіне қарағанда күштірек түсіп жатады [24, 141 б.].

Материалдық лексикалық кірмелік тәрізді, аударылмай енген мұндай кірмеліктерді тану қиынға соқпайды. Олардың сыртқы тұлғасынан «бөгделігі» айқын көрініп тұрады. Алайда түпнұсқа тілдегі прототипі тұрақты тіркес ретінде тіркелген мұндай бірліктердің қазіргі қазақ тілінде құрамындағы компоненттерінің бір-біріне кірігіп, ұйысуынан бір лексикалық тұтастыққа айналғандары да мол. Әрине, мұндай бірліктердің ішкі формасы тек мамандарға ғана түсінікті, алайда олардың танымастай болып фонетикалық өзгеріске түскені сонша, бастапқы формасын анықтау қиынға түсетін кездер де болады.

Транслитерацияланған немесе аударылмай енген кірме фразеологизмдердің қандай белгілері бар? Біріншіден, олардың қолданыс аясы

шектеулі, көбіне діни, кітаби дискурста қолданылып, сөйлеушінің діни наным-сенімінен не болмаса араб мәдениетімен таныстығынан, оның діни тезаурусынан хабар береді. Соңғы уақытта фразеографиялық еңбектерде *көне* деген белгімен көрсетілген фразеологизмдер мен лексикалық бірліктердің қайтадан жанданып, жиі қолданылатын тілдік элементтерге айнала бастағанын байқаймыз. Бұл қазіргі қоғамдағы дінге, руханият мәселелеріне қарым-қатынас пен көзқарастың өзгеріп, рухани бастауларға қайта оралудың нәтижесі.

Екіншіден, кірмеліктің бұл түрінің кейбірінде өзге тілдің, яғни араб тілінің грамматикалық ерекшеліктері сақталған, олар қазақ тілінде «бөгделігімен» ерекшеленеді. Мысалы, *дін мұсылман, Баба түкті шаиты Әзиз, лаухул махфуз, дін ісләм, Мәлікүл-Мәуит періште* секілді тұрақты тіркестер көбінесе жыраулар поэзиясында келіп, араб тілінің грамматикалық ерекшелігін танытады. *Д і н п ұ с ы р м а н болмаса, тіл пұсырман не пайда* (Бұқар жырау), *Д і н і с л ә м н і ң кірті екен* (Доспанбет жырау) сияқты өлең жолдарында жиі қайталанатын *дін мұсылман/дін пұсырман/дін ісләм* араб тіліндегі *دين الإسلام dīnu l-islām* изафеті. Осы тіркесті қазақшалап қайта құрар болсақ, *ислам діні* болып өзгерер еді. *Баба түкті шаиты Әзиз* тұрақты тіркесін қазақ тілінің грамматикалық қалыбына салсақ, *Түкті шаиты Әзиз баба* болып өзгерген болар еді. Сол секілді *Мәлікүл-Мәуит періште, пенденің келсе оңынан* (Омар Шораяқұлы) деген өлең жолындағы *Мәлікүл-Мәуит періште* тұрақты тіркесін аудармай, құрамындағы сөздердің орын тәртібін ғана қазақ тілінің ерекшелігіне сай ауыстырсақ, «Мәуітул мәлак періштесі» түріндегі тіркес шыққан болар еді. Бұл тіркестегі *періште* деген парсы сөзі тавтология ретінде орынсыз қайталанып тұрғанын айту керек. Егер қазақшаласақ, онда «ажал періштесі періштесі» болып өзгермек. Мәлак арабтың *ملك malāk* сөзі, иран тіліндегі *فرشته farište* сөзінің синонимі. Қазақ сөзінің тавтология түрінде жарыса қолданылуына *абхаят суы* деген діни-мифологиялық фразеологизмді де жатқызар едік. *Аб хаят* тіркесінің өзі сөзбе-сөз аударғанда «өмір суы /аб «су», хаят «өмір»/, ал *абхаят суы* деген тіркесін қазақшаласақ, «өмір суы суы» болып, суы сөзі екі рет қайталанған болар еді. Мұндай тіркестердегі парсы сөзі *аб* пен оның қазақша баламасы *су* сөзінің жарыса, қатар қолданылуы о баста араб, парсылық тіркестегі компоненттер мазмұнына үңіліп, олардың семантикасын пайымдауға мән берілмегенін аңғартады, олардың құрамындағы сыңарларының мағынасынан келіп шығатын жалпы жиынтық мағынасы – фразеологиялық мағынасы ғана ескерілген.

Үшіншіден, араб тілінен транслитерацияланған тұрақты тіркестердің құрамындағы компоненттерінің екі немесе одан да көп фонетикалық варианттары болады. Жоғарыда келтірілген фонетикалық варианттарының *дін мұсылман//дін пұсырман, абхаят суы//апхаят суы//абылхаят суы//әбілхаят суы, пешенеден белгілі//бесенеден белгілі, аллаһу әкбар//аллау әкбәр, лә илләһа иллә алла// лә иләһа еллә алла, дуа қылды//дұға қылды, абиыры төгілді//абыройы төгілді, әлмисақтан бері//әлімсақтан бері, хақын жеді/ақысын жеді, лаухул-махфуз//лаухұл-махбуз//, пәрмене болды//пәруана болды т.с.с.* фонетикалық дублеттердің болуы осыны дәлелдейді. Фонетикалық

варианттардың болуы мұндай фразеологизмдердің өзге тілдік табиғатын танытады. Араб тілінен алынған мұндай кірмелер араб графикасы қолданылып келген тұста араб тілінде қалай дыбысталса, сол қалпында өзгеріссіз жазылып келді. Мәселен, XX ғасырдың басына дейін араб жазуымен Қазан, Ташкент баспаларында қисса айдарымен жарық көрген қазақ тіліндегі алғашқы кітаптарда мұндай кірме сөздер мен сөз тіркестері арабша орфограммасына сай жазылған. Тіпті түркі тілдеріне тән емес араб әріптері - жұтқыншақтан шығатын ع айн, көмей дауыссызы ح ха, тіс аралық ذ зәл, эмфатикалық ص сад, ض дад, ظ за әріптері өзгертілмей сақталып, жазылып келген. Мұндай кітаптарда, алғашқы қазақ газеттерінде араб, парсы кірмеліктерінің жазылуында графиканың дәстүрлі-тарихи принципі сақталған, яғни олар араб, парсы тілдерінде қалай жазылса, сол күйінде, өзгеріссіз жазылып, бұларда қазақ тілінің не морфологиялық, не фонетикалық ерекшеліктері ескерілмейді. Тіпті қазақ тіліне ертеректе еніп, қазақтың төл сөздерінен айырғысыз болып, фонетикалық жағынан игерілген, сіңісті болып кеткен кірме бірліктердің өзі түпнұсқадағы қалыбына қайта салынып жазылған. Қазақ тілінде бұрыннан бар *пікір, тарап, пайым, рақым, ықылас, пәрмен, өнер, мешіт, есеп* түрінде қалыптасып кеткен сөздер *фікр, тараф, фаъм, рахим, ихлас, фарман, һөнер, мәсжид, хисаб* болып, араб тіліндегі қалпына қайта келтіріліп жазылды. Көптеген араб, парсы сөздерінің екі-үш вариантта жазылып келуін Р.Сыздықова қазақыландыру мен дәстүрге беріктік секілді екі стихияның ізі деп түсіндіреді [42, 232 б.]. Бұл орфографиялық дәстүр өз кезеңінде тек қазақ тіліне ғана емес, бүкіл түркі тілдеріне ортақ болды. Қазақ тіл білімінде орфографияның бұл нормасы шағатайша-татарша орфограмма деген терминмен аталды [42, 22 б.]. Кейіннен кириллицаға көшу мұндай кірмеліктердің «қазақылануына», фонетикалық жағынан игерілуіне мүмкіндік жасады.

Төртіншіден, мұндай фразеологиялық кірмелердің бірқатарының қазақ тілінде параллель қолданылатын фразеологиялық калькасы да бар. Басқаша айтқанда, мұндай кірме фразеологизмдердің транслитерацияланған түрі мен калькаланған түрі тілде қатар қолданылып келеді. Мысалы, *құсни хат* пен *көркем жазу* тіркестерінің прототипі арабтың *حسن الخط хусну l-hatt* тұрақты тіркесі, *олда-білда* тұрақты тіркесі мен оның калькаланған варианты *алла атымен ант етемін* тіркестерінің прототипі араб тіліндегі ант-су ішу формуласы *والله بالله wallāhi billāhi, лә илләһә иллә алла//алладан басқа құдай жоқ* фразеологизмінің этимоны исламдағы мұсылмандықты айғақтайтын формула (шаһада) *لا إله إلا الله lā illaha illā Alla, хасил кәлам/сөздің қысқасы – арабша حاصل الكلام hāsīl kalām; унишаалла// құдай қаласа арабтың إن شاء الله in ša'a 'allahu* түріндегі фразеологизмдері.

Бесіншіден, мұндай кірмелердің сандық құрамы шектеулі. Олардың құрамы өзгермейді, ұлғаймайды, керісінше, барынша қысқаруға бейім келеді. Олардың құрамындағы кірме компоненттердің бірі төл сөзбен алмастырылуы мүмкін не болмаса құрамындағы компоненттері кіріге келіп, бір лексикалық бірлікке айналады. Әсіресе араб тіліндегі фразеологизмнің қазақ тіліне енгенде өз мәртебесін ауыстырып, лексикалық бірлікке айналуы ерекше тоқталуды

кажет етеді. Мұндай фразеологизмдер ХХ ғасырдың басына дейін түпнұсқа тілдегі қалпын толығынан сақтап келсе, кириллицаға ауысқаннан кейінгі тұста олардың көбі дефразеологиялануды басынан кешіріп, лексикалық тұтастық ретінде белгіленіп, кодификацияланған. Бұл қазақ тілі секілді аналитикалық тілдерге тән құбылыстардың бірі. Мұндай лексикалық бірліктерге *استغفر الله* *астапыралла/астапыралда*, *الله یرحمک* *жәрекімалда*, *الله سبحان* *сұбханалла*, *السلام* *иншалла*, *إن شاء الله* *әлейкімсәлам*, *الحمد لله* *әлхәмділда*, *بسم الله* *бісмілда/бисмилла* секілді діни формулаларды жатқызамыз. Бұрын *сары уайым* болып тіркес түрінде белгіленіп жүрген бірліктер соңғы шыққан орфографиялық сөздікте *саруайым* болып, бірігіп жазылып жүр. Бұл мысалдар кірме тұрақты тіркестердің дамудың ұзақ жолынан өтіп, кірігу процесін басынан өткеру арқылы бір лексикалық тұтастыққа айналуға екенін, сонымен бірге бұл әлі де жүріп жатқан жанды процесс екенін танытады.

Әрине, бірнеше ғасырға созылған ұзақ даму жолынан өткен кірме фразеологизмдер фонетикалық өзгерістерге ұшырап, «қазақыланған». Бүгінгі күні оларды қазақтың төл сөздерінен, тұрақты тіркестерінен бөліп-жарып жатпаймыз, дегенмен олардың өз «бөтендігін» жоймаған кірмелігін де анық байқаймыз.

Транслитерацияланған фразеологизмдердің құрамындағы жекелеген сөздер араб тіліндегі тұрақты тіркестердің компоненттерінің бір-бірімен кірігіп, тұтасып кетуі арқылы жасалған. Қазіргі кезде олардың арабтық белгісін тануға түпнұсқа тілдердегі - араб, парсы тілдеріндегі фразеологизмдері олардың әу бастағы қалпы туралы топшылаулар жасауға мүмкіндік береді. Мысалы, қазақ ауызекі сөйлеу тілінде қолданылатын *қалаймақан* деген сөз бар. Ол *қалаймақан жасау*, *қалаймақан қылу* түрінде диалектіде қолданылады. Араб, парсы тілдерінде Құран тілі арқылы қалыптасқан *кун файакун* тұрақты тіркесі бар. Ол Құранның «Йасин» сүресінің сексен екінші аятында келеді: *إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون 'innatā 'amruhu izā 'arāda šay'an 'an yaqūla lahu kun fayākūnu* «Шын мәнінде ол бір істің болуын қаласа, Оның бұйрығы оған «бол» деу, сонда ол бола қалады» /Құран Кәрім. Халифа Алтай аудармасы/. *Кун файакун* сөзбе-сөз аударғанда «/Алла/ «бол!» деді – бола қалды» деп түсінуге болар еді, яғни бұл жерде Алла тағаланың құдіреті туралы айтылып отыр, дүниедегі барлық нәрсе Алла тағаланың әмірімен оның «болсын» деген бір ауыз сөзбен берілетін әмірі арқылы жүзеге асатынын айту идеясын жеткізеді. *Кун файакун* араб тілінде де, парсы тілінде де бар. Парсы тіліндегі *کن فيكون شد* *кун файакун шод* “жер бетінен жоқ болды, қирады” деген мағынадағы фразеологизм /ФСФС, 283-б./ *Астапыралла/астапыралда* сөзі де араб тіліндегі діни формула *استغفر الله* *истағфир Аллаһу* «алла кешірсін», *الله یرحمک* *яһрахмука 'allahu* «алла /саған/рақым етсін», *الله بارک* *bāraka 'allahu fika*, *жарапазан* арабтың *يا رمضان* *йа рамадан* «о рамазан (айы)!»), «құдай қаласа» мағынасындағы *иншалла* сөзі араб тіліндегі *إن شاء الله* *'in šā'a 'allahu* «егер Алла қаласа» түріндегі бірнеше компонентті тұрақты тіркестер.

Араб тілінен аударылмай алынған бұл тұрақты тіркестер араб жазуымен хатқа түскен, баспа бетін көрген поэзия үлгілерінде мол. Олардың

қолданысындағы ерекшелікке, яғни олардың арабша үлгісі мен қазақшаға калькаланған түрінің қатар тұрып қолданылуына мысалдар көп. Мысалы, Доспанбет жыраудың (XV-XVI ғ.) мына жыр жолдарында араб сөздері мен тіркестерін қазақшалап түсіндіріп беру мақсаты бар, бұл арқылы ақын өз сөзінің қарапайым халыққа ұғынықты болу жағын дiттеген:

Жығылғанды тұрғызсаң,
Жылағанды уатсаң,
Қисайғанды түзетсең,
Тәңірінің үйі Бәйтолла,

Сұлтан ием, қарсы алдында жасапты! (Жеті ғасыр жырлайды, 1-т., 35-б.).

Жырдың төртінші жолындағы *тәңірінің үйі* тіркесі арабтың بيت الله *baytu l-lahi* тұрақты тіркесінің лексикаланған түрімен қатар қолданылған. Араб тіліндегі прототипі *baytu l-lahi* (бәйт «үй», Алла «Алла, тәңірі»). Мұндай мысалдарды XIX ғасырдың екінші жартысы – XX ғасырдың басындағы әдебиет үлгілерінен көптеп келтіруге болады.

Транслитерацияланған фразеологизмдер қазақ тілі мен әдебиетінің тарихында «кітаби ақындар» деген атпен белгілі болған шайырлардың шығармашылығында, атап айтсақ, олардың қаламынан туған қиссаларда мол кездеседі. Мұндай фразеологизмдердің бірқатары XIX ғ. аяғы мен XX ғ. басында жарық көрген қисса-дастандар тілінде, қазақ жырауларының поэзиясында қолданылып, жалпыхалықтық қолданысқа түспей қалған, фразеологиялық сөздіктерге енбеген. Мысалы, *хасил кәләм*, *лаухул махфуз* секілді тіркестер фразеологиялық сөздіктерге енбегенмен, қисса-дастандарда қолданылады, мысалы:

Сөзді қысқа қылайын *хасыл кәләм*,

Кәләм ойлап алайын қолға қалам (Ғашық-наме, 193-б.)

Хасыл кәләм – араб тіліндегі حاصل الكلام *hāsīlu l-kalām* «сөздің қысқасы» деген тұрақты тіркес. Сол секілді لوح محفوظ *lauḫu l-maxfūz* тұрақты тіркесі араб тіліндегі діни фразеологизмдер қатарынан, қазақ тілінде оның түпнұсқа тілдегі формасы да, семантикасы да сақталған:

Қоршаулы айналасы биік қорған,
Берік қып салған темір терезесін.
Қалайша мұны көріп көңіл сенбес,
Аттанып жау келсе де бермесіне,
Қаламда *лаухұл-махбуз* ұмытқан ба,

Жазбапты бұл орынды көрмесіме (А.Байтұрсынұлы. Анама хат).

Мұндағы *лаухул махфуз* /лаух «тақта, тақтай», махфуз «сақталған, сақталушы»/ – Алланың малакутында (патшалығында) сақтаулы тұрған пенделердің тағдыры жазылған тақта. Кейбір мәтіндерде *лаухул махфуз* түріндегі материалдық кірменің *тағдыр тақтасы* түріндегі калькасы да қолданылады.

Араб тіліндегі тұрақты тіркестердің өзгертілмей, аударылмай сол қалпында қазақ топырағына көшіру сол кезеңдегі жазба тіл дәстүріне беріктік болса, сонымен бірге жазба ақындардың алдында үлгі қызметін атқарған араб,

парсы жазуымен жазылған белгілі бір мәтіндердің ықпалы болғанын көрсетеді. Араб тіліндегі тұрақты тіркестердің лексикаланып, қазақ топырағында тұрақты тіркестен лексикалық тұтастыққа айналуын, өз мәртебесін өзгертуін араб графикасынан кириллицаға транслитерациялау кезінде орын алған құбылыс немесе ауызекі тілдегі ықшамдыққа ұмтылу, үнемдеу мақсаттарының нәтижесі деп таныған дұрыс.

Қорыта келгенде, біз қазақ тіліндегі араб, парсы тілдерінен енген кірме фразеологизмдердің калькаланған, семантикалық кірмелік секілді түрлерімен қатар араб тілінен аударылмай алынған немесе транслитерацияланған түрі де бар екенін анықтадық. Мұндай тұрақты тіркестердің прототиптері, негізінен, араб тіліндегі діни формулалар болып келеді, ал діни формулаларды қалыптастырған бастаулар – Құран мен хадис секілді діни мәтіндер. Қарастырылған тіркестер қазақтардағы ғаламның діни бейнесін анықтауға мүмкіндік беріп, ислам құндылықтарының қазақ дүниетанымының ажырамас бөлігіне айналғанына айқын мысал бола алады.

2.2.3. Семантикалық фразеологиялық кірмелер (СФК)

«Семантикалық кірме фразеологизмдер немесе семантикалық фразеологиялық кірмелер» (СФК) деген терминологиялық тіркестің мәні мен ерекшелігін Э.М. Солодухо өзге тілде сөйлейтін халықтың игілігіне жататын образдар, реалийлер, жағдаяттар, оқиғалар және т.с.с. шындыққа қатысты уәждерден төл материалдың көмегімен кірме фразеологизмдердің түзілуі деп түсіндіреді. Бірақ мұндайда шетелдік модельге, тілдік формаға сүйену орын алмайды. Мұндай фразеологиялық калькаларды анықтауда көмекке экстралингвистикалық факторлар келеді. СФК механизмінің негізінде қабылдаушы халықтың ойлауы мен психологиясындағы универсалиялар (сыртқы стимулдардың әсерінен адамның бірдей бейнелі идея жасауға қабілеттілігі) мен тілдік құдіретінің болуы (әлеуетті тілдік модельдердің болуы) да жатады. Э.М. Солодухо мұны тілдік және тілдік емес прообраздардың компоненттерінің әсерінен тілде пайда болатын еркін тіркестердің әлеуетті модельдерінің болуымен түсіндіреді. Бұл тілдік және тілдік емес компоненттердің өзара ықпалдасуы әртүрлі тілдерде вербалданудың бірдей схемасы арқылы жүреді екен [25, 72 б.]. Мұндай фразеологизмдердің тілде пайда болуына, жасалуына бөтен, өзге мәдениеттен, әдебиеттен әкелінген элементтер, ұғымдар, бейнелер түрткі болатын болса, сонымен қатар қабылдаушы тілдің өзіндегі оған ұқсас еркін тіркестердің, яғни әлеуетті тілдік модельдердің болуы да жағдай жасайды [13].

СФК қабылдаушы тілде фразеологиялық бірлік мәртебесіне ие болуы үшін оның түпнұсқа тілде этимоны болуы керек. Бірақ түпнұсқа тілдегі идеялар, образдар, яғни материалдық тұрғыдан тілде белгіленіп, таңба түрінде көрініс таппаған өзге тілдік элементтердің калькалануы да мүмкін. Мұндай калькаларды анықтауға көбіне қабылдаушы тілдің фразеографиялық сөздіктердегі *діни, мифологиялық*, кейде *көне* деген белгілер көмектеседі, ал

мұндай белгі қойылмаған күннің өзінде кейбір бірліктердің шыққан тегі белгілі болып тұрады. Бір жағынан, мұндай тілдік бірліктердің калька екенін анықтауда көмекке келетін бірден-бір жол оқушының тезаурусы, оның білімдерінің жиынтығы болса, екінші жағынан, мұндай образдар мен символдарды халықтық қолданысқа түсіруге тырысқан қаламгерлердің тезаурусы, автордың тілдік тұлғасы деген мәселелермен байланысты. Мұсылманша оқыған, сопылық поэзиямен таныс, шығыс әдебиетінен сусындаған ақын-жыраулардың, кітаби ақындардың қолданысында шығыс әдебиеті арқылы келген образдар мен символдардың болуы да заңды. Фразеология теориясында мұндай «сырттан әкелінген», басқа тілдегі идеялардан, образдардан қабылдаушы тіл құралдарының көмегімен жасалатын фразеологиялық бірліктерді *семантикалық фразеологиялық кірмелер* деп атаймыз.

Сонымен, СФК-лердің тілге ену механизмінің негізінде қабылдаушы халықтың психологиясындағы, ойлауындағы универсалдар (сыртқы стимулдардың әсерінен адамның бірдей бейнелі идея жасауға қабілеттілігі) мен әлеуетті тілдік модельдердің болуы жатады. Э.Солодухо мұны былай деп түсіндіреді: «Существование потенциальных языковых моделей переменных словосочетаний, возникающих под воздействием компонентов языковых и экстраязыковых прообразов, взаимодействие которых диктует одинаковые схемы вербального выражения в разных языках» [25, с.72]. Қазақ тіліндегі шығыс мәдениетімен танысу арқылы сол әдебиеттен әкелінген образдар бүгінгі күні бәріне болмаса көпшіліктің құлағына сіңісті болып ұлгерді. Мұндай символдар поэзияға, оның ішінде лирикаға тән [34, 94 б.]. Қазақ тіліндегі *қиял қанаты*, *ажал шеңгелі* секілді образдар мен *гүл мен бұлбұл*, *әнші бұлбұл*, *көбелек пен шам*, *қызыл гүл* секілді символдар шығыс әдебиеті арқылы келгені бүгінгі күні ешкімнің дауын туғызбасы анық. Осындай шығыстық образдар мен бейнелі ұғымдарды алып келуге әсіресе қазақ кітаби ақындарының еңбек сіңіргені рас. Шәкәрімнің шығармашылығына қатысты зерттеулерде қазақ ақынының Хафиз ғазалының мазмұнын алып, ұлттық нақышпен әрлендіре жырлағаны айтылады [106]. Екі мәдениеттің ішкі мазмұны мен сыртқы формасы дегенде араб-парсылық идея мен қазақ тілінің бірліктерімен белгіленген сыртқы формасы туралы айтып отырғанын білеміз. Мұндай модельдердің пайда болуында аударма мен шығыстағы назирашылдық дәстүр маңызды рөл атқарды.

Тек қана қазақ тілі емес, түркі тілдерінің көбіне ортақ, араб тілінде де кен тараған, ал прототипін парсы поэзиясынан табуға болатын мұндай тілдік бірліктердің бірі – *гүл мен бұлбұл* тұрақты тіркесі. Түркі, араб, парсы поэзияларының бәріне ортақ мұндай бірліктерге Хусейн Мужиб әл-Мисри толық тоқталып, бұл үш поэзияны бірін-бірі толықтыратын, бір-бірімен байланысты бір тұтастық деп таниды [97, 227 б.]. Парсы поэзиясымен сусындап өскен араб ақындарының шығармашылығында осы байланыстың анық дәлелі ретінде көрініс тапқан гүл мен бұлбұл образдары мол кездеседі. Мәселен, Омар Хайям поэзиясының ықпалы анық сезілетін араб ақыны әз-Заһауидің «Мен

және бұлбұл» (Әна уа һазар) атты қасыдасының басты образдары гүл мен оған ғашық бұлбұл:

عشق الزهر في السماء وأشد
وهو في الأرض يعشق أزهارا
А'шақа аз-зуһру фи с-самә'и уа 'ашадду
Уа һуа фи л-'арди йа'шақу л-'азһәран [97, 226-б.]

Аудармасы: Мен аспандағы шолпан жұлдызына ғашықпын,
Ол жердегі гүлге ғашық

Аз-Заһауидің бұл қасыдасы парсы шайырларындағы гүлге ғашық бұлбұл мотивіне құрылған [97, 226 б.]. Гүлге ғашық әнші бұлбұл ғашықтықтан тек сол гүлге арнап ән салады. Бұлбұл – Аллаға ғашық сопының бейнесі, ол Алланы мадақтап өлең жазады. Гүлдің әтір жұпар иісі – Алланың шабытының рәмізі [97, 228 б.]. Гүлге ғашық бұлбұл образын жырға арқау етпеген араб ақындары кемде-кем. Парсы поэзиясының ықпалымен бұл образдар түркі ақындарының да шығармашылығының өзегіне айналып отырған. Бұл әдеби дәстүрге айналып, ғасырлар бойы өлмес тақырып болып келгені рас. әл-Мисри түрік поэзиясында да, парсы әдебиетінде де гүл мен бұлбұл тақырыбына жазбаған ақынды атау қиын дейді [97, 364 б.].

Ал прототип болып табылатын парсы шайыры Омар Хайам рубаиларындағы бұл мотив былай көрінеді:

Ыстық та, суық та емес әнші көктем,
Шайып тұр шаң-тозаңды бәйшешектен.
Сыбырлап, «шарап іш» деп сарғалдаққа,
Бұлбұлды естисің бе әнін шерткен (ауд. Ә.Жәмшіев)

Парсы классикалық шайырларының шығармашылығындағы дәстүрлі образдарды орта ғасырлардағы түркі поэтикалық үлгілерінен бастап қазіргі кездегі әдебиеттің өкілдерінен де мол пайдаланады. Мысалы, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының «Ғибратнама» атты өлеңі де осы шығыстық образдарға құрылған:

Бұл күнде алтын азып, жез болыпты,
Дүниеде жақсы жаман сөз болыпты.
Гүл іздеп гүлстанда жүрген бұлбұл,
Бір күні қаршығаға кез болыпты.
Сұрапты қаршығадан сонда бұлбұл:
Жалғанда ынтызарым – бір қызыл гүл.
...Өткіздім әрбір түнді сайрауменен,
Басымды тікенекке байлауменен.
Көрем деп қызыл гүлдің ашылғанын,

Ұзын түн зығырданым қайнауменен.
Қызыл гүл мен ұйықтамай ашылмайды,
Көзімше аузы ашылып шашылмайды.
Оянсам, ұйықтап кетіп ашылады,
Қасіретім бір көре алмай басылмайды.
... Жаратқан бір құдайға жетер дәтім,
Зарлаған ұзақ күндер мінәжатым.
Бітпесе бір мұратым, кетсін, барсын,
Ғаламға дастан болған бұлбұл атым
(«Жеті ғасыр жырлайды», 2-т, 204-205-бб.).

Бұл өлеңдегі бұлбұл – Хақпен қауышуды аңсаған сопы ақын болса, ашылғанын көруге сопы асыққан гүл – Алла тағала парсы поэзиясынан келген мотивтерді білдіретін реминисценциялар. Классикалық парсы әдебиетіндегі мұндай образдар әлемдік әдебиеттің небір озық үлгілерін дүниеге әкеліп, әсер еткені белгілі. Бұл келтірілген гүлге ғашықтығынан мәжнүн болуға айналған бұлбұл образы парсы-тәжік поэзиясының классиктері арқылы әлемге тараған

сопылық әдебиеттегі символдар. Хафиздің парсы тіліндегі бұл ғазалының орысша және қазақша аудармаларын түпнұсқамен салыстырған И. Жеменей аудармалардан үлкен ауытқуларды таппайды, сондықтан бұл жерде қазақ тіліндегі аудармасын бергенді жөн көрдік:

Таң рауанда маужыраған бардым баққа гүл тере,
Сандуғаштар құйқылжытты-ау неше түрлі күй төге.
Мен сияқты міскін де *гүлге* ғашық екен ғой,
Жаны жара, көңілі нала болмаса ол бүйте ме?
Хош иісті тоғайға мен күнде-күнде барамын,
Бұлбұл байғұс байыз таппай мұңын шағып жүр неге?
Гүлді қоршап жатыр екен тікенекті бұталар,
Зар болады сорлы ғашық қона алмай ақ күлтеге.

/Иран-тәжік поэзиясы, 471-б., ауд. Ә.Жәмішев/.

Гүл мен бұлбұл тұрақты тіркес түрінде фразеологиялық сөздікте тіркелмесе де, поэзияда жиі қолданылуы арқылы қалыптасқан бірліктер.

Көбелек пен шам – парсы тіліндегі сопылық поэзиядан алынған символдар. Жанып тұрған шамды айнала ұшамын деп жанып кеткен көбелек бейнесі парсы әдебиетіндегі рәміздік поэзияның үлгісі. Мұндағы шам – Алла, ал көбелек – Аллаға ғашық сопының рухы. Осы символдан тараған *пәрмене/пәруана* болды фразеологизмі «өліп-құшты, көбелек болып үстіне түсті, жанын пида қылды, айналып-үйірілді» деген мағынада қолданылады. Қарапайым халықтың ұғымда мұндай сопылық поэтикалық мәтіндердің астарындағы емес, бетіндегі ақпарат қана меңгерілгені рас, ол аз-кем өзгеріске түсіп, әдетте мәнмәтінде бала ұғымымен байланысты қолданылады. Мысалы: *Қай қазақты көрсем де, баласы жасырақ болса, оның басынан пәрмене болып жүріп, ержеткен соң суық тартатұғыны қалай?* (Абай). Абай қолданысындағы *пәрмене болу* сопылық поэзиядағы пәруана (көбелек) пен шам образдарымен берілетін сопылық идеясының реминисценциясына ұқсайды.

Көбелек пен шам, гүл мен әнші бұлбұл образдары парсы классикалық шайырларының қолданысында кеңінен танымал. Мәселен, Хафизден осы бейнелерді табуға болады. Қазақ әдебиетіндегі парсы поэтикалық дәстүрі жөнінде әдебиеттанушы И. Жеменей мынадай пікір айтады: «Хафиз Аллаға ынтызар, сол мағшукқа жетуге құмар. Ол күндіз-түні шарқ ұрып, тынбайды, жүрегін де аямайды. Сопылық дәстүрмен Хафиз ғашық жүрегін көбелек пен шамға теңейді. Көбелекте көз жоқ, өзі келіп, шамға ұрынып, күйіп өледі. Ақын да сондай, ғашықтықтан көзсіз күйіп өлуге де даяр:

Суз-е дил бин-кә бас аташ-е әшкәм делпешам
Душ бәрмән зе сәр-е мейр чо парване бесухт [107, 52 б.].

Аудармасы: Кеудесіне сыймады тулап кеткен жүрегі,
Көбелектей айналды махаббаттың шамында
(ауд. Ә.Жәмішев, Иран-тәжік поэзиясы, 504-б.)

Көбелек пен шам образы түркілік сопылық әдебиетте де мол. Әлбетте, бұл жерде ең алдымен Ясауи қолданысындағы осы аталған образдар еске түседі: *би хабарлар ишқ қадріні білгені йоқ, ишққа түшитүң отқа піштүң гауһар болдұң,*

пәруана дек жандын кечіб «бейхабарлардың гашықтық қадірін білгені жоқ, гашықтыққа түстің, отқа пістің, гауһар болдың пәруана /көбелек/ секілді [108, 220 б.].

Қазақ әдебиетінде бұл дәстүр сопылық әдебиет дәстүрін жалғастырушы ақындардың қолданысында *от пен көбелек, шам мен көбелек, отқа түскен көбелек* сияқты тіркестер түрінде кездеседі. Мысалы, Шәкәрім Құдайбердіұлының мына өлеңдерінде бұл тұрақты тіркес былай көрініс тапқан:

Сорлы *бұлбұл* жазға асық боп,
Нұрлы *гүлге* айтты зар.
Көбелек те *шамды* алам деп,
Отқа түсті боп құмар.

Келтірілген бейнелі образдар қазақ әдебиетіндегі кітаби ақындардың шығармашылығынан берік орын алып, қазақ тілінде әбден тұрақтанған. Аталған образдардың қазақ әдебиетіндегі қолданысы туралы жас ғалым, парсы тілінің маманы Ғ. Қамбарбекованың мына пікірі біздің тұжырымымызды бекіте түседі: «Шәкәрім шығармаларында бұлбұл мен гүл, көбелек пен шам бейнелерін кестелеген кезде Хафиз бастаған шығыстық шоғыр әсері есіп қоя береді. Шәкәрімнің Хафиз ғазалдары арқылы пайда болған шығармашылық өзек арнасынан ауытқып кетуі аз кездеседі. Сөйткен ол Сағди мен Руми қолданыстарын олардың өз шеңберінен алып шығып, тұтастай казакшаландырып жібереді» [109, 26 б.].

Тілдегі жаңа семантикалық бірліктің пайда болу механизмі Э.М. Солодухо зерттеуінде қарастырылады [13, 100-102 б.]. Аталған кірме образдардың тілге енуінің алғашқы сатысында бөгде тілдік оралымдар мен тіркестер, не болмаса идеяның мазмұны қабылдаушы тіл иесінің ойлау жүйесінде ұғым ретінде қалыптасады, ол материалдық белгіге ие болғанға дейін идея ретінде ғана, яғни тілдік категория ретінде емес, логикалық категория ретінде өмір сүреді. Ұғым – шындық болмыстың адам санасындағы бейнесі. Шындық халықтардың бәріне ортақ, бірдей болғанымен, оның мазмұны, яғни концептуалдануы әрбір халықта, оның мәдениетінде әртүрлі болуы мүмкін. Бұл ерекшелік әсіресе фразеологиялық орамдардан көрінеді. Осы алшақтық, әртүрлілік кірме идеяларды тануға көмектеседі. Мысалы, қазақ ұғымында көбелек ұшқалақтықты, бейғамдықты танытатын образ болуы мүмкін, *көзсіз көбелек* тұрақты тіркесі от пен суға түсерін білмейтін адамға қатысты айтылады, ол қарапайым халықтың ұғымындағы жағымсыз бейне. Көркем мәтінде *көбелек/пәруана* сөздері *шам, шырағдан* лексемаларымен бір мәнмәтінде тоғыса келіп, сопылық поэзиядағы символдарды құрайды. Кейде *от, шам, шырағдан* сөздері түсіріліп қолданылады, алайда олардың қатысып тұрғанын, мағынасын мәнмәтін арқылы қалпына келтіру оңай. Мысалы: *Қай жаққа кетті ата-ана, алақанда өсірген, Пәруана болып айналып, Бала үшін өкпе тесілген* (Б. Қож.). Бұл келтірілген мысалда *пәруана* сөзімен қатар *от, шам* сөздерінің бірде-бірі келмеген, алайда *айналу* етістігі арқылы шамды айналып ұшқан көбелек образын қалпына келтіру оңай.

Парсы әдебиеті арқылы келген образдардың қатарына *қызыл гүл* тұрақты тіркесін жатқызамыз. Гүл образы ирандықтардың мәдениетінде ерекше орын алатыны парсы-тәжік фразеологизмдерінен де анық көрінеді. Мысалы, парсы тілінде گل گفتن *гүл гуфтан* /сөзбе-сөз аударғанда «гүл сөйлеу»/ «метко, остроумно говорить» /ПРС, 2-т., 399-б./, گل شگفتن *мисл гүл шекифтан* /сөзбе-сөз аударғанда «гүлдей ашылу, гүлдеу», «гүлдей жайнау» /осветиться радостью, прийти в радостное настроение [84, с.88], тәжік тілінде *гүл хурда гүл нушидан* «кушать самое отборное, одеваться в самое лучшее» (букв. «жить достатке») [110, с.31] (сөзбе-сөз аударғанда «гүл жеп, гүл кию»). «Баршылықта өмір сүру» идеясын беруде қазақ тілінде *үлде мен бүлдеге оранды; жегені алдында, жемегені артында; аузынан ақ майы ақты* тұрақты тіркестері қолданылған болар еді. Осы айтылғандарға тағы қосарымыз, парсы мәдениетінде «ең таңдаулы, сыйлы адам» деген идеяны білдіруде де «себеттің бетіндегі гүл» мағынасындағы گل سر سب *гүл сәр-е сабад* (букв. лучший цветок или фрукт, положенный сверху в корзину) тұрақты тіркесі қолданылады [84, с.88]. Парсыларда адамның ең жақсы көретін нәрселерінің бәрін, дүниедегі өзіне қымбат адамдар мен заттарды гүлге теңеу бар. Гүл – сұлулықтың, жастық шақтың, әйелдің, перзенттің т.т. адам баласынына бұл дүниенің бар қызығының рәмізі, өмірдің сәні. Түркі халықтары секілді, ирандықтарда да қуаныштың, шат-тықтың белгісі – қызыл түс. Маталардың ішінде мақпал, оның қызыл түсті мақпалды ең жақсы, қымбат мата деп бағалау да Шығыс халықтарында берік орын алған түсінік екенін парсы мақал-мәтелдері де аңғартады [111, 36 б.]. Байқап отырғанымыздай, иран халықтарының мәдениетінде гүл – дүниедегі ең жақсы, ең таңдаулының бәрін білдіретін мәдени код, ұлттық-мәдени концепт. Гүлдің мәдени коннотациясының жарқын мысалына парсы классиктерінің Гүлстан, Бустан деген атпен жазылған диуандарын атауға болады. Қазіргі мәдениетте де гүл образы иран мәдениетінің ажырамас бір бөлігін құрайды. Мысалы, қазіргі парсы мәдениетінде де ирандық әйелдің портреті – дәстүрлі тақырыптардың бірі, мұндай портреттердегі ирандық қыз міндетті түрде алтын әшекейлермен, ұлттық киімде, су тоғаны мен бағы бар үйдің ауласында қолына гүл ұстаған қалыпта бейнеленеді [112, с.51]. Яғни гүл, су, жеміс-жидек, бақ образдары Иран мәдениетіндегі константалар болып табылады. Гүлдің осынша маңызды ұғымға – концептіге айналуы гүл өсіру мәдениеті жоғары дамыған халықтарда ғана болуы мүмкін.

Қазақ мәдениетінде де парсы ғазалдары, сопылық поэзия арқылы келген гүлдің бейнесі фразеологиялық қордан орын тепкен. Қазақ тілінде де гүл бейнесімен барлық жақсы нәрсені байланыстыру бар. Гүл жастық шақтың, шаттық пен қуаныштың, сұлу қыздың, перзенттің, ғашық жардың символы болуы мүмкін. Сондықтан да қазақ тілінде де «бала – өмірдің гүлі», «қыз – өмірдің гүлі» деген паремиялар қолданыста бар. Алайда қазақ тілінің фразеологиялық сөздігінде *қызыл гүл* тіркесінің Абайдың бір ғана өлеңіндегі мағынасы келтірілген: ҚЫЗЫЛ ГҮЛ. Ақын бұл жерде сұлу, жас қызды бейнелеп отыр. *Ол жас ағаш, бір қызыл гүл, жапырағы жаңғырар. Сорлы Онегин, жолды өзің біл, Қай тарапқа қаңғырар* (Абай) /ҚТФС, 370-б./ Қазақ

әдебиетінде қызыл гүл образының Шығыс мәдениетінен сусындаған жыраулардың, қиссашыл ақындардың шығармашылығында кең көрініс тапқанын байқаймыз. Абыл ақын (1777-1864) қолданысындағы *қызыл гүл* адам өмірінің ең жақсы, қымбат тұсын бейнелейді:

Басында миуа ағаштын сайрар бұлбұл,
Жігіттік - өтер, кетер *бір қызыл гүл*

(Жеті ғасыр жырлайды, 1-т., 122-б.).

Абыл ақын адамның жастық шағын – жігіттік кезеңін қызыл гүл символымен береді. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының (1858-1931) дүниетанымындағы *қызыл гүл* де жастық шақ идеясымен байланысты, бұл тіркестің мәнмәтінде *жасару* етістігімен қатар келуі мұны айқындай түседі:

Қызыл гүл жасарсайшы солып жатқан,
Әр нәрсе шағымызда болып жатқан.
Жақсылық ойлаңыздар, біздің халық,
Тастаңыз жамандықты толып жатқан

/Жеті ғасыр жырлайды, 2-т., 202-б./.

Ақын елдің бас көтерер жігіттеріне *қызыл гүл* тіркесімен сөзін қарата сөйлейді, жастарды белсенділікке шақырып, толып жатқан олқылықтарға назар салуын сұрайды.

Қазақтың *он екіде бір гүлі ашылмаған* фразеологизмінде де «жастық, жастық шақ» семасы бар. Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігінде бұл идиом былайша түсіндіріледі: ***Он екіде бір гүлі ашылмаған.*** Қыршын жас; шынайы, таза, ұяты бетінде тұрған именшек, ибалы жас. *Ол екі жүзді Ескендірдің он екіде бір гүлі ашылмаған жастығы мен аңқаулығын пайдаланып, он-оңай қолға түсіру үшін екі мың сомның материалын тығып қойып, түрмеге отырғыза жаздағанын біліп күйзелді* /ҚТФС, 416-б./.

Алайда бұл фразеологизмнің астарындағы «ашылмаған гүл» образы көшпелі және жартылай отырықшы ел дүниетанымына тән емес дер едік. Гүл атаулының әдеміліктің, жастық шақтың, бүкіл жақсылық атаулының символы ретінде қолданылуы отырықшылар мәдениетінде, гүл өсірумен айналысқан халықтың менталитетімен байланысты деуге негіз бар. Гүл өсіруді кәсіп еткен халықтарда ғана, мәселен жапон мәдениетінің икебана, егіншілікті кәсіп етіп, қала салған халықтардың мәдениетінде гүлдің концепт дәрежесіне көтерілгенін Иран лингвомәдениеті көрсетеді. Парсыларда гүлмен байланысты фразеологизмдер, гүл сөзімен келетін күрделі тіркестер саны көп-ақ. Парсы поэтикалық дәстүрінен сусындаған ортаазиялық жазба әдебиет үлгілерінде де сұлудың ернін ғұнша гүлге теңеу кең тараған образ. Ғұнша гүл – қауызы ашылмаған гүл (бутон). Қауызы ашылмаған гүл образы Шығыста өзінде сыр сақтаған жұмбақ адамның, тәжірибесіз, жас адамның образын беруде қолданылады. Парсыларда қазақ тіліндегі *он екіде бір гүлі ашылмаған* идиомына ұқсас *йак гол аз назар (сад) баз нашоде* (сөзбе-сөз аударғанда «мың (жүз) гүлдің біреуі ашылмаған») деген фразема бар. Бұл фразеологизмнің уәжін түсіндіруге тырысып көрелік: барлық мәдениетте жүз, мың сандары «көп» деген мағынаны беру үшін қолданылады. Шығыс әдеби үлгілерінде, ауыз әдебиетінің үлгілерінде жиі кездесетін *бау-*

бақша, бақ-бустан, гүлзар ұғымдары көп гүл өсетін орынға қатысты қолданылады. Сол бақтағы көп гүлдің бірде-біреуінің ашылмауы бақтың әлі жас екенін білдіреді, демек қауызы жарылмаған, ашылмаған гүл – жастық шақтың, баландықтың, пәктіктің рәмізі, ал «ашылған гүл» шаттық, қуаныш, өмірдің балалық шақтан кейінгі белгілі бір кезеңін білдірсе керек. Мұнда адамның өмірін гүлдің өмірімен салыстырып, екеуінің арасындағы ассоциативті ұқсастықты табу арқылы параллель жүргізіп отырған халық түсінігіндегі, ойлауындағы ерекшелікті байқаймыз. Парсы мәдениетіндегі гүлдің концепт екеніне *гүлзар/гүл* көп өскен алқап, орын/, *бақ, бустан* секілді сөздердің бәрі парсы тілінен енген материалдық кірмелер екенін де көрсетеді, бұған қоса Гүлшат, Гүлназ, Гүлшара секілді толып жатқан әйел есімдерінде гүл сөзі қатысады.

Қызыл гүл тұрақты тіркесінің Шығыстан келген көркем образдардың бірі екендігіне кезінде Р. Сыздықова мынадай пікір айтқан болатын: «...XX ғасырдың бас кезіндегі нағыз қиссалар қазақ әдеби тілінің дамуында белгілі рөл атқарды: қоғамның мәдени-рухани өмірі мен діни ұғымдарға қатысты толып жатқан сөздер әкелді, ... қазақ тіліне көркем шығыс поэзиясының кейбір қонымды образдарын қосты, сол образдар арқылы жеке сөздер мен тұлғалар енгізді: *бақта бұлбұл сайрау, қызыл гүл, дүлдүл, саф алтын, гауһар, маржандай тіс, інжу-маржан, гибрат, ганибет, аузынан дүр шашу, сахарадай кең, жер-жиһан, қаһарман* т.т. сияқты [42, 226-227 б.].

Гүл образы қазақ тіліндегі «құлпырды, әдеміленді» мағынасындағы *гүл жайнады*, «жан азабын шекті» мағынасына ие, «өмірі таусылды, бітті» деген мағынадағы *гүлі солды*, «қадамың құтты болсын, ісің сәтті болсын» деген мағынадағы *қадамыңа гүл бітсін* секілді фразеологизмдерде көрініс тауып, гүл қуаныш, әдемілік секілді жақсылық атаулының символы ретінде қолданылады. Ал парсының *гүл* сөзінің орнына түркілерде *шешек* сөзі бар. Шешек, гүлшешек, бәйшешек сөздерінің қатысуымен жасалған фразеологиялық бірліктерге назар аударып көрелік: *алда ғана көк шешек-ай* дегенде ол кейіс-ұрыс сөзі ретінде қолданылады (ҚТФС, 33); *көк шешек келгір* – ұрыс-қарғыс (Шешек – бөртпе аурудың аты) (ҚТФС 270); шешек атты «гүл жайнады, құлпырды» (ҚТФС, 369); шешек шыққыр! *қарғыс* (ҚТФС 565); байшешек бетті «балғын жүзді, гүл жүзді» (ҚТФС, 90). Келтірілген мысалдардан қазақтың *шешек* сөзі көбіне аурудың аты ретінде қолданылатынын байқаймыз. Демек, қазақтың төл сөзі аурудың атын атамау үшін эвфемизм ретінде қолданылған да, өсімдік атауы ретінде, поэтикалық мақсатқа *гүл* кірме сөзі пайдаланылған. Түркінің *шешек* сөзі көне түркілердегі өліп, қайта түлейтін өсімдіктер туралы түсінікпен байланысты болған. Ал гүлдің әдеміліктің, тазалықтың, нәзіктіктің, жастықтың символы болып метафоралануы кейінгі мәдени байланыстардың негізінде пайда болғанға ұқсайды. Осылайша, парсының *гүл* сөзі түркінің *шешек* сөзін ығыстырып, экспрессивтік әлеуеті басым элемент ретінде қалыптасуы шығыс әдеби үлгілерінің әсерінен пайда болғаны анық.

Қорыта келгенде, біз қазақ тілінің фразеологиялық қорындағы кірме фразеологизмдер қабатын ашып көрсетуге тырыстық. Олардың жасырын және

айқын түрлері бар екенін атап көрсетіп, калькаланған, транслитерацияланған және семантикалық кірме фразеологизмдер деп аталатын түрлерінің бар екенін айқындадық. Енді кірме фразеологизмдердің түрлерін айқындап болғаннан кейін бұл қабатты анықтаудағы жеке-шарттарды белгілеу қажет болады.

2.3. Фразеологиялық кірмелерді танудың жеке-шарттары

Тілдегі фразеологиялық кірмелерді тануда транслитерацияланған немесе варваризм деп аталып жүрген фразеологизмдерді ажырату еш қиындық келтірмейді. Лексикалық материалдық кірмелікті танығандай фразеологиялық кірмеліктің бұл түрін тану оңай. Қиындық туғызатын нәрсе – толық және жартылай калькаларды тану. Өзге тілден калькаланған тұрақты тіркестерді танып, оларды айқындау оңай шаруа емес, себебі калькалауға негіз болған шет тілдік нысан немесе өзге тілдік негіз қабылдаушы тілдің «жамылғысын» кигендіктен де, оның кірмелігі сырт көзге байқала қоймайды. А. Мейенің неміс тіліндегі калькаларды «герман жамылғысындағы роман және латын сөздері» деп атауы да сондықтан [113, 145 б.]. Л.П. Ефремов тілдегі кальканы дөп басып тану өте қиын мәселе екенін ескерте отырып, калькалау нәтижесін анықтауда ең жақсы деген теорияның өзі қателесуі мүмкін екендігін ескертеді [11]. Генеологиялық жағынан туыстас емес тілдердің өзінде бір-біріне калька тәсілімен аударылып енген бірліктерді танып, оларды төл элементтерден ажыратудың өзі қиын. Сондықтан да болар калькалауға байланысты еңбектердің бәрінде тілге ену уақытын ажырату қиынға түспейтін, қандай да бір тілдің басқа тілдермен қарым-қатынасының қазіргі жайына қатысты материалдар қарастырылады. Мәселен, қазақ тіліндегі калькалау арқылы енген кірмеліктерге арналған Г. Смағұлова мен Г. Айтжанованың оқу құралы қазіргі қазақ тіліндегі орыс тілі арқылы енген калькаларды сөз етеді. Күрд тіліндегі араб тілінен енген кірмелерді зерттеуге арналған еңбегінде Ч.Х. Бакаев калькалардың бар екенін айтқанмен, оларды қарастырмайды. Міне, осының бәрі калькаланған кірмеліктер қабатын анықтаудың күрделілігін көрсетеді. Қазақ тілінде жетпіс жылға созылған тілдік қарым-қатынас арқылы орыс тілінен калькаланған кірмеліктер болатын болса, мың жылдан асатын, тіпті одан да тереңге кететін тарихы бар араб, парсы, түркі (қазақ) тілдік байланыстарында да калькалау орын алуы заңды құбылыс. Калькалау тарихи байланыстың тереңдігінен хабар беретін, аударма орын алған жерде болатын құбылыс болып есептеледі.

Өзге тілден аудару арқылы қалыптасқан кірмелерді анықтау күрделі мәселе болғанымен, калькалау теориясы мұндай кірме бірліктерді анықтау мүмкіндігін жоққа шығармайды. Калькаларды танудың лингвистикалық және экстралингвистикалық негіздер арқылы жүргізілетінін ескерте отырып, Л.Г. Қрысин калькаланған тілдік бірліктерді танып, зерттеу тек қана зәру тақырып емес, сонымен бірге шешуге болатын мәселе деп тұжырымдайды [114, 27 б.]. Кірме бірліктер теориясында фразеологиялық калькаларды анықтаудың кейбір жеке-шарттары (критерийлері) белгіленген [11, 173-178 б.]. Осы негізгі жеке-шарттарды зерделей отырып, сонымен қатар жиналған тілдік фактілерге

талдау жасай келе, араб және парсы тілдерінен калькаланған тұрақты тіркестерді қазақ тілінің төл фразеологизмдерінен ажыратудың межешарттарын біз былай деп белгілейміз:

1. фразеологиялық кальканы танудың ең басты межешарты ретінде этимологиялық талдауды не болмаса ғылыми еңбектердегі деректерді атауға болады. Мұндай деректерді этимологиялық, фразеографиялық, лексикографиялық еңбектерден табамыз;

2. ФК уәжділігі анықталмаған мағыналық тұтастыққа ие. Осы уәжділіктің айқын болмауы (непрозрачность) олардың ұйымдасуында өзге тілге тән ерекшеліктердің нышанын байқатады;

3. ФК кірмелігін танытатын маңызды белгі грамматикалық құрылымы және құрамындағы компоненттерінің тіркесіміндегі «бөтендік», грамматикалық құрылымның кәнігі болмауы;

4. калькаланған кірме фразеологизмдер негізіндегі экстралингвистикалық деректер;

5. тірек немесе доминант лексемалардың семантикалық ерекшелігі;

6. калькаланған бірліктердің синонимдік әлеуетінің ерекшелігі;

7. лексикалық валенттілігіндегі ерекшелік, тіркесімділігіндегі өзгерістің болуы.

Кірме фразеологизмді, әсіресе оның калькаланған түрін танудың ең басты межешарты ретінде этимологиялық талдауды атауға болады. Этимологиялық, лексикографиялық, фразеографиялық сөздіктерде, не болмаса тілдің тарихына қатысты белгілі бір деректерде көрсетілген белгілер калькаланған фразеологизмдерді анықтауға мүмкіндік беріп, бағыт-бағдар сілтейді. Қазақ тіліндегі араб, парсы тілдерінен калькаланған фразеологизмдерді анықтауда қазақ тілінің қысқаша этимологиялық сөздігі, І. Кеңесбаев, Р. Сыздық, Ә. Қайдар және т.б. ғалымдардың тіл тарихына қатысты зерттеулері этимологиялық зерттеулерге бағыт беріп, зерттеушіге ой салады. Мұндай зерттеулердегі деректер құнды мәлімет болып табылады. Этимологиялық сипаттағы белгілерді фразеографиялық еңбектерден де табуға болады. Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігіндегі *діни* деген белгі қойылған тіркестер олардың шыққан төркінін, этимонын табуға жөн сілтеп, жол көрсететін бірден-бір белгі. І.Кеңесбаев фразеологиялық сөздіктегі кейбір бірліктердің араб, парсы тілдерінен енгендігі туралы мол мәліметтер келтіреді. Мысалы, *құдай сақтасын, құдай кешірсін, Қазірет Құзыр келеді, қыл көпір, құдай қаласа* секілді фраземаларда араб, парсы тілінен калькаланған діни формулалар, діни аңыздар арқылы келген ұғымдар жатқанын танимыз. Мысалы, фразеологиялық сөздікте *қадір түні* деген тұрақты тіркестің тұсына діни деген белгі қойылып, ол былай түсіндіріледі: «ислам дінінің түсіндіруінде жұмақтың есігі ашылып, пенделерінің тілегі қабыл болатын түн. «Метеор» дегенді бұрын қазақ білмеген, оны «аққан жұлдызға» санайды. Жерге жақын ұшқан метеор жанасқан тұсын жарқыратып жібереді. Оны казактар «қадір түні» дейді. Ислам дінінің түсіндіруі бойынша, сондай түнде жұмақтың есігі ашылады да, адам не тілесе сонысы қабыл болады» (ҚТФС, 303). Этимологиялық, энциклопедиялық

сөздіктердегі мұндай деректер, зерттеулердегі этимологиялық талдаулар калькалардың шыққан тегін тануға көмектесетіні сөзсіз. Қазіргі қазақ тіліндегі *жүзі қара, тас бауыр, зер салу* секілді фразеологизмдердің түрікмен тілінің ескерткіштерінде парсылық варианттармен параллель түзе, қатар қолданылуына туралы Р.Х. Аннаеваның пікірі бұл фразеологиялық тұрақты тіркестердің калькаланған табиғатынан хабар береді [51]. Э.Н. Наджип, Г.Ф. Благова, Ш.В. Габескирия, А. Овезов т.б. ғалымдардың зерттеулерінде парсы тілінен калькаланған фразеологизмдер туралы деректер келтірілген.

«Алла сүйсе, сәті түссе, жол болса» мағынасындағы **құдай қаласа** тұрақты тіркесінің төркіні мұсылман халықтарының түсінігіндегі «Алла тағала адамның барлық іс-әрекетін басқарады» деген ұғымда жатыр. Бұл кірме тұрақты тіркестің этимоны араб тіліндегі *إن شاء الله* *ин ша'а Алла* «құдай қаласа» діни формуласы. Кірме фразеологизм мен оның этимоны арасындағы лексика-грамматикалық сәйкестік, семантикалық ортақтықтың сақталуы фразеологиялық кірмелікті танудағы басты белгілердің бірі. Құрылымдық жағынан келетін болсақ, қазақ тіліндегі екі компоненттен тұратын тұрақты тіркестің этимонында үш компонент бар, тілдегі ықшамдылыққа, үнемділікке ұмтылу тілдердің бәріне тән, ортақ лингвистикалық құбылыс, сондықтан араб тіліндегі сөз басындағы *ин* «егер» шылауы аударылмай, түсіп қалғанмен, тұрақты тіркестің мағынасы одан ұтылып тұрған жақ, түсіп қалған бірлікті қалпына келтіру оңай, *құдай қаласа* тіркесін «егер құдай қаласа//егер алла қаласа» түрінде қалпына келтіруге де болады. Араб тіліндегі сөйлемнің басында тұратын *شاء* *ша'а* «қалау» етістігі қазақ тілінің құрылымына сәйкестендіріліп, сөйлемнің соңына жылжытылған. Осылайша, этимон мен кірме фразеологизмдегі құрылымдық ұқсастықтар калькаланған бірлікті тануға көмектеседі.

ФК уәжділігі анықталмаған мағыналық тұтастыққа ие. Осы уәжділіктің айқын болмауы /непрозрачность/ олардың ұйымдасуында өзге тілге тән ерекшеліктерді байқатады. Уәжділіктің болмауы әсіресе идиомдарға тән. Қазақ тіліндегі *уайым жеу, құса жеу, зығырданы қайнау, он екіде бір гүлі ашылмаған, байыз тауып отыра алмау* т.с.с. идиомдардың компоненттерінің ішкі формасын анықтап алып, оның этимондарын өзге тілден іздеуге болады. Барлық фразеологиялық бірліктердің **уәжі** болу керектігін кезінде І.Кеңесбаев та былай деп ескерткен болатын: «В историко-этимологическом аспекте значении идиомы не может не увязаться с компонентами внутри идиом. Эта связь на первый взгляд может показаться странным, но все же единственно возможной. Иначе ничем не оправдать возникновение идиом как своеобразной лексико-семантической категории в языке» [115, с.26.].

Калькаланған кірме фразеологизмдердегі араб, парсы сөздерінің тіркесімділік қабілеті, қолданылу аясы шектеулі және тар. Мәселен, қазақ тіліндегі *жан тәсілім қылу* тіркесіндегі *тәсілім* сөзі басқа тіркестерде де, өз алдына жеке де қолданылмайды. Сол сияқты «жан-жаққа шапқылап, тыным таппау» мағынасындағы *шарқ ұру* тіркесіндегі *шарқ* сөзі басқа тіркестерде кездеспейді. Немесе *айызы қану* тіркесіндегі *айыз* сөзінің мағынасы көмескі, бұл сөз өз

алдына жеке-дара тұрып қолданылмайды, белгілі бір мағынаны білдірмейді, тек қана **қану** етістігімен тіркесіп қана қолданылады. Қазақ тілінде *айызы қанды* «құмардан шықты, рақаттанды, риза болып сүйсінді» мағынасында қолданылады (ҚТТС, 10-т., 112-б). Фразеологизмдер құрамында кездесіп, жеке дара тұрып қолданылмайтын лексикалық бірліктер калькалауды тану кілттерінің бірі. Тек қана белгілі бір тұрақты тіркестердің құрамында кездесетін жекелеген лексикалық бірліктердің болуы олардың тіркестермен бірге енгенін танытады. Мұндай сөздерге *абылхаят* (абылхаят суындай), *ада* (ада болды), *ажуа* (ажуа болды), *азиз* (азиз жан), *Әзірет Әлі*, *мерек* (айт мерек болсын), *асы* (асы болды), *әз* (әз болды), *байым* (байым қылды), *захмет* (захмет шекті), *заһар* (заһар шашты), *зая* (зая кетті), *зарп* (зарп ұрды), *зыбан* (зыбан ұрды), *зікір* (зікір салды), *кәусар* (кәусар ішті), *шүкірана* (шүкірана етті) т.б. көптеген бірліктерді жатқызуға болар еді.

Қабылдаушы тілдің фразеологиялық қорында мағыналас уәждік негізі бар тіркес бен уәждік негізі жоқ кірме тіркестің қатар жүруі алғашқысының семантикалық калька екенінен хабар береді. Мысалы терминдер жүйесіндегі «каллиграфиялық жазу» мағынасындағы *құсни хат* // *көркем жазу* тұрақты тіркестері олардың кірмелігін танытады. Бұл тіркестің этимоны араб тіліндегі *حسن الخط* хусну-л-хатт (сөзбе-сөз аудармасы: хусн - әдемілік, хатт - жазу, яғни жазудың әдемілігі (әсемдігі)) тіркесі. Қазіргі қазақ тілінде *құсни хат* түріндегі араб тілінен транслитерацияланған фразеологизм мен оның *көркем жазу* түріндегі толық калькасы *каллиграфия* терминінің баламасы ретінде қатар қолданылып жүр. Сол секілді *қатеріне алды* тұрақты тіркесінің *есіне алды* түріндегі мағыналас варианты қатар қолданыста жүріп, соңғысы алғашқысының калька екенін білдіреді. *Қатер*//*қатер* сөздері арабтың *خطر* *хатир* «ой, ес, жад, сана» мағынасындағы сөзі, бұл фразеологизмнің прототипі парсы тіліндегі а) «есіне түсіру»; б) «есіне салу» мағыналарында жұмсалатын *به خاطر اوردن* *бә хатер авардан* «қаперге салу» тұрақты тіркесі болуы керек.

Қазақ тіліндегі калькаланған фразеологизмдерді анықтауда түркі әдебиетінің көмегі мол. Мысалы, орта ғасырлардағы парсы, түркі тілдерінде жазған қос тілді шайырлар Навои, Бабырдың қолданысындағы фразеологизмдер парсыша және түркіше параллельдерінің қатар қолданылуы кірмелікті анықтауда көмектеседі. Мұндай параллельдер қатарына Ә.Навоидің қолданысындағы *пәк йуз* // *пәк ру*, *қара күн* // *сиех рузи*, *сурх ру* // *йуз қизиллик*, *бейдауа дерт* // *дауасыз дерт*, *көңілі қара* // *сиях диллик*, *қара бахт* // *тийра бахт*, түріндегі фразеологиялық орамдарды атауға болады [100]. Сол сияқты «ойран салды, қырып-жойды, тып-типыл етті» мағынасындағы *жермен-жексен емті* тұрақты тіркесі шағатай тілінің ескерткіштерінде кездеседі. Шағатай тілінде жазылған «Бабыр-намада» *jer bilä jeksan qyl* түрінде қолданылатын бұл тіркестің парсы тіліндегі прототипі мынадай: *bā hāk jeksan kardan* (*bā hāk* – жер, *ба* – қазақ тіліндегі –мен жалғауы, *jeksan- бірдей*, *kardan-қылу*). *Жермен жексен емті* тұрақты тіркесін дәлме-дәл аударғанда «жермен бірдей қылды» болып шығады, сондықтан фразеологиялық сөздіктегі тіркестің орфографиясындағы сызықшаны алып тастауға болады, қос сөздердің ортасына қойылатын бұл графика-

лық белгі бұл жерде орынсыз қолданыста. «Бабыр-намада» *jer bilä jeksan qyl-türinде* кездесетін бұл тіркесті Г.Ф. Благова айқын, анық түрдегі калька деп көрсетеді [48, 23 б.].

Фразеологиялық кірмелікті анықтауға мүмкіндік беретін бірден-бір әрі басты белгі – оның құрамындағы араб, парсы материалдық кірмелік, яғни кірме сөз. Қазақ тіліндегі араб, парсы тілдерінен енген тіркестердің құрамында кемінде бір не болмаса екі кірме сөз сақталады, мұндай жартылай калькаларды тану да оңай. Мысалы, *айызы қанды, жан тида қылды, жан тәсілім қылды, шат-шадыман болды, әжуа болды, рәсуа қылды, шарқ ұрды, тәрк етті, зыбан ұрды, зая етті, наш етті т.б.* толып жатқан етістікті фразеологизмдердегі бірінші компонент – фразеологизмдердің шыққан тегінен хабар беріп тұрған араб және парсы кірме сөздері.

Араб, парсы тілдерінен аударылған фразеологизмдерде этимонның семантикалық-құрылымдық белгілері көп жағдайда сақталады. Мұндай семантикалық-құрылымдық белгілерді сақтаған калькалаудың үлгісі ретінде қазақ тіліндегі «шектеулі, аз ғана ғұмыр» деген мағынаны беретін *бес күндік фәни*// *бес күндік жазаған дүние*//*бес күндік өмір* деген фраземаларды келтіруге болады. Бұл фраземалардың семантикасы кеңістік, уақыт ұғымындағы адамның жарық дүниеге келіп, о дүниеге аттану арасындағы уақыт өлшемін білдіреді [116, 145 б.]. XV-XVI ғасырлардағы Бабырдың қолданысындағы *бес күн* тіркесін Г. Благова парсы тілінен калькаланған фразеологизм деп таниды. Зерттеуші оның парсы тіліндегі *پنج روز pänž ruz* (*pänž* – *бес*, *ruz* – *күн*) прототипін бұл дүниенің өткінші, жалғандығын білдіретін формулалардың қатарына жатқызады: «Включая в себя фарсизмы и арабизмы, формула эта, по крайней мере – в части одного из важных смысловых компонентов – определения *beš kün* ‘пять дней’, *beš künluk* ‘пятидневный’ – представляет собой кальку с персидского *pänž ruz* ‘пять дней – человеческая жизнь’. ... В качестве разночтения представлен даже вариант формулы, видимо, максимально приближенный к персидскому оригиналу: *bu beš künluk dunja-ji guzärän üčün* (*ötär dunja üčün*) *mundaq jaman at qazyandy* ‘ради переходящего мирского благополучия человеческой жизни он снискал себе такую дурную славу (букв. *имя*)’» [48, с.127]. Әлі күнге дейін қолданыстан шықпаған эвфемизмдер – «дүниемен қоштасу», «фәнимен қош айтысу» формулалары да Бабыр қолданысында *dunja-ji fanini wida’ qyldylar* түрінде парсы тілінен калькаланған формула ретінде танылады [48].

Жер-жебіріне жетті «қатты ұрысты» идиомының құрамындағы *жер-жебір* сөзінің ішкі формасы айқын емес. Қос сөз түрінде ұғынылып жүрген бірінші компонент – *жер-жебір* сөзінің қолданылу аясы осы тіркеспен аяқталады, басқа тіркестерде, не болмаса жеке тұрып қолданылуына тілдік фактілер келтіре алмаймыз. Қазақ тіліндегі *жер, жепір* деген жекелеген сөздердің мағыналары мәнмәтін пен ситуацияға сәйкес келмейтіні анық. Басқа түркі тілдерінің фразеологиялық қорына, жазба түркі ескерткіштерінің сөздік қорына, түркі әдеби шығармаларының поэтикалық тіркестеріне үнілу көптеген жұмбақ құбылыстардың жауабын табуға, оның семантикасын айқындауға

көмектеседі. Э.А. Умаров Әлішер Навои қолданысындағы фразеологизмдер қатарындағы *зеру забар қилмақ* тіркесін «разбить в пух и прах», «перевернуть вверх дном» деп аударып, аталған ескерткіште *зеру забар булгай, айлады зеру забар* деген тіркестердің қолданысын көрсетеді. Мысалы:

Ишқ ичра қани мен киби *зеру забар ұлған*,
Хар кимки йуқ ондин батар ұлған

Аудармасы:

Бывал ли в любви такой же погранный и разбитый, как я,
Я ведь хуже того, хуже кого уже никого нет [100, с.61.].

Э.А. Умаров *зеру забар ұлған* тіркесін «погранный и разбитый» деп аударып, тұрақты тіркестің компоненттерінен шығатын фразеологиялық мағынаны береді, бірақ оның шыққан көзі не болмаса сөзбе-сөз аудармасы көрсетілмеген. Келтірілген өлең жолдарын қазақшаға аударсақ былай болып шығар еді:

Ғашықтықта, қане, кім мен секілді жер-жебір болған,
Ешкім жоқ одан бетер болған
(немесе: ешкім жоқ мен секілді жер-жебір болған).

Мұндағы *зеру забар* – парсы сөздері, парсы тілінде *زیر зир* «төменгі жақ», *زیر забар* «жоғарғы жақ», ал у мағынасы қарама-қарсы сөздерді байланыстырып тұрған араб және парсы тіліне ортақ *و* *وا* жалғаулығының парсылық варианты. *وا* жалғаулығының *у* түрінде келіп, бірынғай сөздердің арасында қолданылуы барлық түркі ескерткіштерінде молынан кездеседі. Парсы тілінде *зиру забар* сөздерінің қатысуымен жасалған «а) переворачивать вверх дном; б) разрушать, превращать» мағынасындағы *زیر زير забар қардан* (зир-төмен, у - және, забар - жоғары, қардан - қылу, сонда сөзбе-сөз аудармасы «төменді жоғары қылу» болар еді) фразеологиялық орамы қазақ тіліндегі *аспан айналып жерге түсу* тұрақты тіркесімен мағыналас болып тұр. Осы тіркестегі *کردن қардан* «қылу» каузатив етістігінің орнына *شودن шодан* «болу» етістігін қоятын болсақ, «күйреу», «күйзелу» мағынасындағы *زیر زير забар шодан* («төмені жоғары болу») тіркесі жасалған болар еді. Парсы тіліндегі *зиру забар* мен қазақ тіліндегі *жер-жебір* қос сөзінің арасындағы семантикалық байланысты анықтадық, ал з-ж дыбыстық субституциясы түркі тілдеріндегі араб, парсы кірмеліктерінде болсын, төл элементтерде болсын кездесетін құбылыс (мысалы, *жәбір//зәбір, тағзым//тәжім*). Оның үстіне мұндай дыбыстық өзгерістер бұл тіркестің жазба әдебиет арқылы емес, ауызша түрде жеткенін көрсетсе керек.

Өзге түркі тілдерінің фразеологиялық қорындағы фразеологизмдер фразеологиялық кірмелікті тануға көмектесетіні сөзсіз. Жоғарыда келтірілген мысалдарға «есіне түсіру» мағынасындағы *hātyr nišan kardan* (сөзбе-сөз аудармасы: *hātyr – ес, жәд; nišan – белгі, kardan – қылу, ету*) тіркесінің түркі тіліндегі баламасы *hātyr nišan qyl-* тіркесі де аталады. Бұл тіркес қазақ тілінде *қатеріне нышан қылу* түрінде емес, *қатеріне алмады//қатеріне кірмеді* түрінде қолданылып жүр. Түрік ақыны Юнус Эмре шығармаларындағы *günäs jüzlü* «күн

жүзді», *aj jüz(lü)* «ай жүзді», *gül jüzlü* «гүл жүзді», *ġigär qanı ilä* «үлкен қиындықпен» деген сөз тіркестерін Ш.В.Габескирия парсы тілінен алынған калька, ал *dillä ġätir* «тіл қату», *bel bayla* «бел байлау» жарғылай калька болуы керек деген пікір келтіреді [117, 194 б.]. *Күн жүзді, ай жүзді* тіркестерінің шығыс поэзиясында жиі қолданылатын метафоралар екенін біз де қуаттаймыз, бірақ олардың парсылық тегін дәлелдеу үшін бұл жеткіліксіз. Себебі халықтың образды ойлауы оны қоршаған табиғатпен тікелей байланысты. Тенеу, метафора, метонимия секілді тілдің айшықтау құралдарын жасауда халық материалды өзін қоршаған ортадан алады, өз тұрмысының реалийлерін пайдаланады. Ай, күн, жұлдыз, аспан – барлық халықтарға ортақ референттер. *Гүл жүзді, жігер қанымен, тіл қату, бел байлау* тіркестерін ғалымның калька деп тануы бұл тұрақты тіркестердің этимондарын іздеуге түрткі болады.

Фразеологиялық кальканы анықтаудағы маңызды белгілердің бірі оның грамматикалық құрылымының «бөтендігі», құрамындағы компоненттерінің тіркесіміндегі көнігіліктің болмауы. Мұндай ерекшеліктер әдетте калькаланған фразеологизмдердің қабылдаушы тілдегі «өмірінің» бастапқы кезеңінде орын алуы мүмкін. Түркі жазба ескерткіштерінен бұған мысалдарды көптеп тапқан болар едік. Ал қазіргі қазақ тіліндегі кірме фразеологизмдер әбден игерілген, қазақ тілінің төл фразеологизміне айналуға дейінгі ұзақ даму жолынан өткен бірліктер. Біз іздеген ерекшеліктің, белгінің көп кездеспейтіні де сондықтан. Мұндай белгілер санаулы болғанмен, «шегенделіп» сақталып қалғандарын табуға болады. Мысалы, «күллі мұсылман жұрты, қауымы» мағынасында жұмсалатын *дін мұсылман ағайын* тұрақты тіркесінің құрылымында қазақ тілінің ережесіне қайшылық көрініп тұр, бұл тұрақты тіркесті қазақ тілінің нормасына сәйкестендіріп, қайта құратын болсақ, *мұсылман дініндегі ағайын* болып шығар еді. Араб тіліндегі *дину-л муслимин* «мұсылмандардың діні» изафеттік тіркесі өзінің араб тіліндегі формальдық белгісін сақтай енген. Сол секілді *заман ақыр* «қиыншылығы мол, тар кезең; зобалаң шақ» пен «бүкіл тіршіліктің соңы, бүкіл дүние қараң болу» мағынасында айтылатын ескі діни ұғым; 2.тар кезең мағыналарында қолданылатын *аз-заман әл-әхир* түріндегі араб тіліндегі прототипінің құрылымын сақтап қалған. Беретін мағыналары да, формалдық ұйымдасуы да бірдей. Бұл тұрақты тіркесті қазақ тілінің нормасына сәйкестендіріп, қайта құратын болсақ, *ақырғы заман* қылып өзгерткен болар едік. Сол секілді «көзбе-көз әңгімелесті, тікелей бетпе-бет кездесті» мағынасындағы *ауызба-ауыз айтты* тіркесіндегі *ауызба-ауыз* түріндегі қос сөздегі *ауыз* түсінікті болғанмен тіркестегі *ба-*ның қызметі белгісіз. Шын мәнінде, *жекпе-жек, бетпе-бет, жүзбе-жүз, қолма-қол* секілді күрделі сөздердегі *-пе, -бе, -ма* парсы тіліндегі этимоннан сақталып жеткен барыс септігінің мағынасын беретін парсының *چه* *бе* предлогы болып табылады. Дәл осы аталған қос сөздер парсы тілінде екі компоненттен тұратын фразеологиялық бірлік болып танылып, мынадай формада жұмсалады: *йек бе йек* – бірге-бір (один к одному, один на один), *ру бе ру* – бетпе-бет (лицом к лицу), *даст бе даст* – қолма-қол (из рук в руки, рука в руку). Араб не парсы тілдерінің грамматикалық ерекшеліктерін сақтап енген мұндай тіркестер

санының аздығы кірмеліктердің тілге әлдеқашан еніп, халықтың өңдеуінен өтіп, игерілгенін, сонымен бірге олардың жазбаша түрде калькаланғанын танытады. Немесе, *әлмисақтан бері, лаухул махфуз, әбілхаят суындай* секілді тіркестердегі араб тілінің белгілілікті білдіретін *ال* артиклінің сақталуы да бұл тіркестердің «кірмелігін» танытатын белгілер қатарынан.

Фразеологиялық кірмелікті анықтаудағы жеке-шарттардың бірі – **экстралингвистикалық мәліметтер**. Мұнда тарихи прототип және этимологиялық прототипті анықтау қажеттігі туады. Бірақ фразеологиялық бірліктердің құрылымы мен мағынасында толық сәйкестік болған жағдайда оны анықтау қиынға түсетінін айту керек. Калькалар механикалық жолмен әкеліне салған бірліктер емес, ол қабылдаушы тілдің топырағында дербес түрде дамуы да мүмкін.

Қазақ тілінде кодификацияланған тұрақты тіркестердің ішінде түпнұсқа тілде этимоны бар фразеологизмдер кездеседі, бірақ олардың кейбірінің мұндай этимоны болмауы да мүмкін, не болмаса түпнұсқа тілде еркін сөз тіркесі түрінде қолданылатын фразеологиялық оралымдар да болуы мүмкін. Семантикалық фразеологиялық калькаларды анықтауда негізінен өзге мәдениетпен, басқа халықтың өмір сүру тәсілімен, кәсібімен байланысты реалийлер көмектеседі. Мысалы, *мақшар күні* тіркесін алайық. Махшар күні – ислам діні бойынша өлген кісіден жауап алатын сот күні. Бұл тіркес ислам дініндегі ақырет күніне иман келтірумен байланысты шыққан. Исламда ақырет күні Исафил пайғамбар керней үрлеген кезде басталады да, барлық тіршілік жоқ болады. Керней екінші рет тартылған кезде барлық адамдарға жан бітіп, о дүниедегі махшар алаңына шақырылып, сот күні басталады екен. Махшар – өлгендерден есеп алатын жер және уақыт.

Кербаланың шөлі фразеологиялық тіркесіндегі Кербала – Ирактағы Кербела деп аталатын тарихи жердің атауы. Фразеологияның тарихи прототипі бар: 680 жылы Мұхаммед пайғамбардың күйеу баласы Әли мен оның баласы Хусейнді жақтаушылар халиф Йазид ибн Муғауияға қарсы көтеріліп, соғысады да, осы соғыста Хусейн мерт болады. Ирандағы шейіттер әлі күнге дейін бұл күнді «қаралы күн» деп атап өтеді. «Кербаланың шөлінде» деген атпен қазақ қиссалары XX ғасырдың алғашқы ширегіне дейін Қазанда басылып шыққан. Кербала соғысы туралы жазылған діни қиссалар көп. Осы қаралы оқиғаға байланысты ирандықтардың арасында өздерін әлі күнге дейін «аза тұтушы халықпыз» деп атап, әйелдердің кара түсті жамылғымен жүретінін осы оқиғамен байланыстыратындар бар.

Зұлпықарын қолға алып /ҚТФС, 705/. Мұндағы *зұлпықар* (араб тілінде зул-фақар) Мұхаммед пайғамбардың Бадр шайқасында дұшпандарынан олжа ретінде қолға түсірген қылышы. Исламға дейінгі Аравиядағы атақты қылыштардың бірі болған деп айтады. Мұхаммедке дейін оның иесі меккелік Мунабих бен Хаджаж деген кісі болған. Мұхаммед пайғамбар қайтыс болғаннан кейін зұлпықар оның күйеу баласы Әлиге өтеді. Діни аңыздарда зұлпықарды ерекше сиқырлы күші бар қару деп суреттейді. Оның ұзарып, қысқара алатын қасиеттері болған көрінеді [118, 79 б.].

Перғауын болып кетсең де тұрақты тіркесінің шығыстық екені онда айтылатын перғауын сөзінің астарындағы ақпараттан аңғарылады. Мысыр жерін билеген перғауындардың зұлымдығы, әділетсіздігі туралы Құран хикаяттарында айтылады. Перғауын Құрандағы аңыздарға сай мұсылман халықтарында пұтқа табынудың, кәпірліктің (куфр) рәмізіне айналып, Хаққа иман келтіруші Мұса пайғамбарға қарама-қарсы қойылады.

*Абылхаят (әбілхаят) суы. Бұл фраза мұхиттың қиыр шетінде тұнғыиқ иірім болады, мұның суын ішкен адам өлмейді, мәңгі өмір сүреді-міс деген мифологиялық нанымнан туған. Түрлі әдеби шығармаларда фразаның лексикалық өңі өзгертіліп, «асқан, асыл, мейлінше қымбат су» ұғымында да қолданыла береді. Мұндағы *аб* иран тіліндегі «су», ал *һаят* арабтың «өмір» мағынасын-дағы сөзі: *Бәйшешек, балауса гүл, балдырғандай, Қаратып шырайына талдыр-ғандай. Суындай әбілхаят шөлдеп ішкен, Лебізі сусыныңды қалдырғандай (І.Ж.). Айтқан сөздің шәрбаты – Абылхаят сусындай. Әзілінің ләззаты – Ақ-құйрық шай буындай (І.Ж.)* /ҚТФС, 9 б./.*

Калькалаған фразеологизмдерді тануда олардың құрамындағы компоненттердің валенттілік, тіркесімділік қасиетіне көңіл бөлу маңызды. Тілдің қазіргі жайы тұрғысынан алып қарағанда, лексикографиялық еңбектерде тір-келген фразеологиялық бірліктер жұмсалуда дайын, тұтас күйіндегі бірліктер. Олар құрылымдық-семантикалық процестің жемісі болып табылады. Бірақ фразеожасамның финитті нәтижесі ретінде ол өзінің өткенінен мүлде қол үзіп кете алмайды, яғни оның синхрондық және диахрондық қырлары бір-бірінен ажырамайды. Қабылдаушы тілдің иелері оларды тұтас синтаксистік бірлік ретінде алғанымен, оның құрайтын жеке лексикалық бірліктердің мағынасына мән бермеуі де мүмкін. Мұндай дайын клише, оралымдарды қандай жағдаяттарда қолданылатыны ғана ескеріліп, ішкі формасы ұмытылады. Не болмаса, бір кездерде айқын болған ішкі форма ұрпақтардың ауысуына, уақыт фак-торына байланысты да ұмытылуы мүмкін. Мысалы, *айызы қану, паш ету, баз кешу, дес бермеу т.с.с.* тұрақты тіркестердің бірінші компоненттері *айыз, паш, баз, дес* сөздері «қатып қалған» күйіндегі шетел сөздері болып табылады. Бұл шетел сөздерінің тіркесімділігі осы шеңберден аспайды, тым шектеулі. Бұл сөздер басқа тіркестерде де, жеке тұрып та қолданылмайды.

Сонымен, қазақ тілінің фразеологиялық қорындағы кірме фразеологизмдерді анықтаудың өз жеңе-шарттары бар екенін көрсетіп, оларды танудың негізгі белгілерін атап бердік. Дегенмен, келтірілген белгілер саны осымен аяқталады деген үзілді-кесілді пікірден аулақпыз, болашақта жүргізілетін зерттеулер бұған басқа да пункттерді қосатын болар.

2.4. Фразеологиялық калькалаудың механизмі

Жүйесі әртүрлі тілдердегі фразеологиялық қор сол тілдердің дербес, өз бетінше дамуының нәтижесінде қалыптасуымен қатар, бір-бірінен фразеологиялық тұрақты тіркесімдер алып, кірмелік жолымен де байи түседі. Фразеологиялық кірмелікті тану үшін оның қабылдаушы тілге ену механизмін қарастыру қажет болады. Э.М.Солодухо кірмелікті *лингвистикалық миграция*

деген ұғым аясында қарастырып, фразеологиялық кірмеліктің лексикалықтан механизмімен ерекшеленетінін анықтайды [25, 63 б.]. Егер семантикалық калькалауда жаңа ұғымды тілдің өзінің төл сөзімен атау орын алса, фразеологиялық калькалау элементінің ұғымдық бейнесіндегі «ақтандақтарды», яғни лакуналарды толтырумен байланысты емес, мұнда тек семантикалық жаңғырту орын алады. Ұғымдар вербалды да, бейвербалды түрде де өмір сүруі мүмкін. Вербалданған форманың болмауы ұғымның жоқтығын көрсетпейді. Фразеологиялық калькалауды ең алдымен қабылдаушы тілдегі стильдік, семантикалық қажеттілік дүниеге әкеледі. Араб, парсы тілдері секілді сөз өнері дамыған, айшықты, шешен сөйлеуге үлкен мән берілген қазақ тілінде де мұндай қажеттілік болып, оны өтеу үшін басқа тілдердің ресурстары да қызмет еткен. Сөз өнері жоғары дамыған халықта ғана мұндай поэтикалық, бейнелі тіркестерге деген сұраныс әрқашанда болады.

Фразеологиялық кірмеліктің лексикалық кірмеліктен қандай айырмашылығы бар деген мәселеге келетін болсақ, калькалау теориясында оның екі кезеңі атап көрсетіледі: бірінші кезең аударма деп аталса, екінші кезеңді фразеологиялау (фразеологизация) деп атау орын алған. Бөтен тілден калькаланған тіркестің фразеологиялануы төл тілдегі еркін сөз тіркестерінің фразеологиялануына қарағанда едәуір тез жүретіні анықталған [90, 36 б.].

Біз аударма арқылы бір тілден екіншісіне тұрақты сөз тіркестері қабылданатынын анықтадық. Осы тұста тілде жаңа фразеоқұрылымның пайда болғанын қандай белгілер арқылы танимыз деген заңды сауал туады. Тілде пайда болған тұрақты тіркестің мынадай белгілері бар: біріншіден, ол тұрақты қолданыста болуы керек; екіншіден, семантикалық күрделілігімен ерекшеленеді; үшіншіден, мұндай тіркестің құрамындағы компоненттері бір-бірінен ажыратылып, жеке жазылатын болуы керек [89, 47 б.].

Сонымен фразеологиялық калькалар – тілде аударма арқылы қалыптасатын, құрамындағы компоненттерінің семантикалық тұтастығымен ерекшеленетін, бір ғана ұғымды білдіретін, қабылдаушы тілдің сөздік құрамына дайын күйінде еніп, пайдаланылатын тұрақты сөз тіркестері. Мұндай құбылыстағы жаңа болып табылатын нәрсе – ұғым, ал материал қабылдаушы тілдікі болып табылады.

Фразеологиялық калькалау екі кезеңнен тұрады: 1) өзге тілдегі орамның мағынасын қабылдаушы тілдің құралдары арқылы беру, яғни аударма; 2) жаңадан пайда болған фразеологизмнің қабылдаушы тілдің лексика-фразеологиялық жүйесіне енуі немесе басқаша айтқанда аударылып алынған сөз тіркестерінің фразеологиялануы.

Аударма үдерісі аудармашының түпнұсқа тілді де, қабылдаушы тілді де билингв деңгейінде білетін тілдік құзіреті болуын талап етеді, себебі жоғарыда айтып кеткендей, калькалау – механикалық түрде жүретін әрекет емес, ол сөйлеу мен ойлау процестерінің нәтижесінде жасалатын шығармашылық акт. Аудару нәтижесінде дүниеге келген жаңа фразеологизмдер **фразеологиялану** үдерісіне түседі. Тілдің төл элементтерінен жасалған тұрақты тіркестің фразеологиялануы мен кірме, яғни аудару арқылы енген сөз тіркестерінің

фразеологиялануы арасында айырмашылық бола ма деген мәселеге келетін болсақ, бұл айырмашылық мынадай:

1) калькаланған фразеологизмнің басқа тілде прототипі болады, яғни ерекшелік оның бастапқы материалында;

2) оның құрылымы қабылдаушы тіл үшін кәнігі емес, жасандылығы сезіліп тұрады;

3) қабылдаушы тіл иелерінің тілдік санасында бұрын болмаған ұғымды әкелуі де мүмкін.

Кірме фразеологизмдер қабылдаушы тілдің заңдылықтарына сай лексика-грамматикалық өңдеуден өткеннен кейін оның қабылдаушы тілдегі жаңа өмірі басталады. Олардың әрі қарай дамуына қазақ әдебиетіндегі қолданысы мысал болады. Кірме фразеологизмдер қазақ әдебиетінде әрі қарай дамып, жаңа фразеологиялық бірліктердің түзілуіне негіз болатынын байқадық. Мәселен, парсы тілінде *به دنیا آمدن* *бе дүниа амадан* түріндегі прототипі бар *дүниеге келу* тұрақты тіркесінің *дүние есігін ашу* («Туғанда дүние есігін ашады өлең...») (Абай) түріндегі бейнелі-экспрессивті варианты пайда болды. Алдыңғы сыңары жай баяндау, іс-әрекетті хабарлау, жеткізу қызметін атқарып тұрса, соңғысы осы іс-әрекетті бейнелі, әсерлі, экспрессивті түрде жеткізуді көздейтін стильдік мақсатта жұмсалатын поэтикалық фразеологизмдер қатарынан табылады. «Ұятқа қалды, ар-ұяты кетіп, масқара болды» мағынасындағы **абыройы төгілді** тұрақты тіркесі әрі қарай күрделеніп, *абиыры айрандай төгілді* түріндегі экспрессивті варианты жасалған. **Абырой алды (тапты)** «Жақсы ат, атақ алды; беделге құрметке ие болды», *абырой болғанда (болып)* «Істің сәті, реті түскенде», *абыройы кіріледі* «Қадірі кетті, беделі түсті, атына нұқсан келді» *Кірлемей абыройымды тілеймін көп, Дүниенің фитнәсіне шомылдырып* (АТ). /ҚТФС, 10 б./; *абыройын жықты*. Сүйенгенін, арқа сүйерін мұқатты. *Өзін мұқатып не табады, одан да сүйенген абыройын жығу керек* (АТ). / ҚТФС, 10 б./ секілді жаңа фразеологизмдердің жасалуына себеп болды. *Арасат оты* тұрақты тіркесі Құран аңыздарынан келген фразеологизм болса, ауыз әдебиетіндегі «өмірден торығу» мағынасындағы *арасат оты жанғанда, бұра мұздан тайғанда* тіркесі халық арасынан шыққан сөз шеберлері шығармашылығының жемісі. Келтірілген материалдар кірме фразеологизмдердің өмірі калькаланумен шектеліп қалмай, әрі қарай жалғасын тауып, шығармашылықпен дамитынын, фразеологиялық қорды жаңа бірліктермен толықтырып, байытатынын көрсетеді.

Қорыта келгенде, фразеологизмдерді калькалау процесінде екі кезең болатыны анықталды. Оның біріншісі аударма да, екіншісі аударылған бірліктің фразеологиялануы. Аударма процесі фразеологиялануға қарағанда тезірек жүретін, нақты бір уақыт аралығында жүзеге асатын болса, фразеологиялану ұзақ уақытты талап ететін күрделі үдеріс. Фразеологиялану үдерісінің нәтижесіне төменде тереңірек тоқталатын боламыз.

2.5. Кірме фразеологизмдердің семантикалық-құрылымдық сипаты

2.5.1. Кірме фразеологизмдердің семантикалық тұрғыдан модификациялануы

Өзге тілден фразеологизмдер қабылдау кезінде орын алатын семантикалық өзгерістерді қарастыруда кірме фразеологизмнің сөздікте тіркелген мағынасы мен оның этимонының мағынасының арақатынасын зерттеу мәселесі үлкен маңызға ие. Кірме бірлік пен оның этимонын салыстыра талдауда әдетте бір тілдік деңгейдегі бірліктерді қарастыру керек. Біз өз зерттеуімізде қазақ тіліндегі кірме фразеологизмдерге қатысты теориялық мәселелердің бәрін қарастырып талдадық деп айтудан аулақпыз, себебі бұл тақырып алғаш рет зерттеу нысанына айналып отырғандықтан, шешілуі керек мәселелердің бәрін бір жұмыстың көлемінде қарастыру мүмкін еместігін ескертеміз. Жұмысты қиындататын тағы бір мәселе араб, парсы тілдеріндегі мұндай академиялық сөздіктердің жоқтығы, ал барының өзі қолымызға тимеуі болып отыр, алайда бұл болашақта жүргізілетін зерттеулерде шешімін табатынын мәселе деп білеміз.

Фразеологиялық кірмелердің семантикалық ерекшелігіне тоқтайтын болсақ, ең алдымен лексикаға қарағанда фразеологизмдерге көп мағыналылық тән емес екенін айту керек. Бұл тілдік универсалиялардың бірі болып табылады. Фразеологизмдердегі көпмағыналылықтың дамуына кедергі келтіретін фактор-лар әмбебаптық сипатқа ие, олар туыс емес тілдер үшін де универсалды.

Зерттеу нәтижесі фразеологиялық кірмелердің қабылдануы барысында үш түрлі семантикалық процестің орын алатынын көрсетті: фразеологиялық мағынаның тарылуы, кейіноі және өзгеруі. Осылардың ішінде көбірек кездесетіні мағынаның тарылуы болып табылады. Ал кірме фразеологизмдер мағынасының қабылдаушы тілде ұлғаюы – сирек орын алатын құбылыс. Сол секілді фразеологизмдердің мағынасының өзгеруі де өте сирек кездеседі, мұндай фразеологиялық бірліктердің саны санаулы болғанмен, тілдік фактілер олардың орын алатынын көрсетеді.

Зерттеу нәтижелері көрсеткендей, калькаланған кірме фразеологизмдер қатып қалған, өзгермейтін түзілім емес. Лексикаға қарағанда фразеологияда көпмағыналылық жиі кездеспейді. Сөздердегі көпмағыналылықтың орын алу себебі тілдік жүйенің қоршаған шындық болмысқа қарағанда шектеулілігімен түсіндіріледі. Адам санасында бейнеленетін шындық болмыстың фрагменттері мен ұғымдардың саны оларды атауға жұмсалатын тілдік бірліктерге қарағанда әлдеқайда көп. Бір тілдік жүйеден екіншісіне өткеннен кейін оның жаңа өмірі басталады. Бұл қабылданған кірме бірлік өзінің семантикасын кеңейтуі мүмкін.

а) Кірме фразеологизм **мағынасының тарылуы** дегенде, қабылдаушы тілге фразеологизмнің прототипіндегі мағынасының бәрінің емес, тек біреуінің ғана ауысуын айтады. Жалпы, көпмағыналылық фразеологизмдерге емес, лексика жүйесіне тән. Фразеологиялық полисемия мен омонимия салыстырмалы түрде сирек кездесетін құбылыс екенін фразеологтердің бәрі ескертеді. Тіпті сөздіктерде тіркелген фразеологизмдердің көпмағыналылығы

фразеологизмнің көпмағыналылығынан гөрі кең мағыналылығы деп атаған дұрыс [20, 12 б.]. Парсы тілінің фразеологиялық қорындағы бірліктердің 6% үлесіне ғана көпмағыналылық тән екен [84, 46 б.]. Ал қазақ тілінде полисемия құбылысы әрегідік фразеологиялық тіркестер арасында кездесіп, ал фразеологиялық түйдектер аясында кездесіп жарытпайды деген пікірді І.Кенесбаев та айтады [119, 234 б.]. Тіпті көп болмаса да орын алатын прототиптегі полисемиялық кірме фразеологизмдерде байқалмайды. Кірме лексикалық бірліктердегі секілді, кірме фразеологизмдер де көбіне бір мағынасында ғана қабылданады. Мәсе-лен, парсы тіліндегі *در سفتن* *dorr softān* (дорр «дүр», софтан «тізу») фразео-құрылымының түпнұсқа тіл – парсы тілінде бірнеше мағынасы бар: 1) просверливать жемчуг, нанизывать жемчуг; 2) *метаф.* сочинять стихи; 3) *метаф.* говорить красноречиво; 4) лишать невинности (ПРС, т.1, 614-б.). Енді осы прототиптің қазақ тіліндегі мағынасына келейік. Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігінде *дүр тізу* деген фразеологиялық бірлік тіркелмегенмен, *аузынан дүр шашты* деген идиомның қазақ ауыз әдебиетінің үлгілерінде де кездесетіні белгілі. *Аузынан дүр шашты* «сөз айтты, сөйледі»: *Сұрады сұлу сөз ашып, Аузынан дүр шашып: «Бар ма екен - деп, - далада, Жігіттің келмей қалғаны» (Қамбар батыр) /КТФС, 66/.* Алайда бұл поэтикалық фразеологизм жай «сөз айтуды» емес, шешен, әдемі сөйлеуді білдіретінін мәнмәтін арқылы тануға болады. Демек, парсы тіліндегі фразеологизм қазақ тіліне үшінші «*шешен сөйлеу, әдемі сөйлеу*» мағынасында еніп, орныққан.

Сол секілді парсы тіліндегі *دام گرفتن* *дам гирифтан* (сөзбе-сөз аударғанда: дам «дем, тыныс», гирифтан «алды») мынадай мағыналары тіркелген: 1) подпевать, подтягивать, петь хором; 2) аккомпанировать; 3) делать перерыв, передышку (в работе), перевести дух. (ПРС, 1-т, 659). Ал қазақ тілінде бұл тұрақты тіркес фразеологизм емес күрделі сөз ретінде белгілі болып, парсы тіліндегі үшінші мағынасында тұрақтаған.

Сол секілді араб тілінен енген парсы тіліндегі *ترك كردن* *тәрк қардан* тұрақты тіркесінің а) оставлять, покидать; б) прекращать, бросать, отучиваться, отвыкать; в)отказываться, отречься (ПРС,1-т., 367) секілді бірнеше мағынасы болса, қазақ тіліне енгенде осылардың бірі ғана тұрақтаған. Қазақ тілінде *тәрк ету* «дүниені талақ етті, дүниеден безді» деген мағынада *дүние* сөзімен бір мәнмәтінде келіп, діни мағынасында тұрақтағаны бұл тіркестің діни мәтіндер арқылы, ислам діні арқылы келгенін танытады. Мысалы: *Он сегізде атандым шолақ дәу деп, Бұл дүниені ойлаймын шолақ-ау деп.Бұл дүниенің бар малын тәрк етпеймін, Ақыр бір күн артымда қалар-ау деп* (Балуан Шолақ) /КТФС, 499/.

Парсы тіліндегі *زارى كردن* *зари қардан* «зар қылды, зар етті, жылады» тұрақты тіркесінің бірнеше мағынасы бар: а) плакать, рыдать, стонать; б) жаловаться, сетовать (на кого, что /аз/); в) молить, просить, умолять /ПРС, 1-т., 752). Ал қазақ тілінде *зар жылады* «егіл-тегіл болып жылады, зарлады, ботадай боздады, зар жылады; жалбарына тіледі» деген мағыналары көшкен де, «арыз айту, шағым айту» мағынасы тіркелмеген. Бұл жерде парсы тіліндегі

этимонның бірінші және үшінші мағыналары көшкен де, екінші мағынасы сөздікте тіркелмеген.

Кіріптар болды, кіріптар қылды фразеологиялық тұрақты тіркесі қазақ тілінде «тұтқын болды», «тәуелді, міндетті етті», «басына қиыншылық түсті» мағыналарында қолданылады. Мысалы: *Себепсіз кіріптар қып айдағаны, Қор етіп қол-аяқты байлағаны. Тіл шіркін, шідерінің бауы үзіліп, Отыр зой осы бүгін сайрағалы (Қ.Т.). Жау жағадан алғанда, Кіріптар қылып пәлеге, Кетпейін тастап сені, аға.* (Қыз Жібек). Ал бұл тұрақты тіркестің парсы тіліндегі этимонының мағынасы әлдеқайда кең. Парсы тілінде (آمدن) گرفتار شدن герэфтар шодан (амадан) «кіріптар қылу»: а) быть пойманным, схваченным, захваченным; попадать в плен; б) становиться очень занятым, загруженным; в) разг. Попадать в затруднительное положение; г) становиться одержимым, охваченным; д) подвергаться, быть подверженным; е) разг. Влюбляться в кого-либо (ПРС, т.2, 391). Қазақ тілінде осы мағыналардың бәрі емес, а, д, е мағыналары ғана кездеседі.

ә) Кірме фразеологизм **мағынасының кеңеюі** - фразеологизм мағынасының тарылуына кері процесс. Бұл мағынаның тарылуына қарағанда тілде аз көрініс табады екен. Себебі фразеологизмнің жаңа мағынаға ие болуы, оның семантикалық дамуы ұзақ уақытты талап ететін, сонымен бірге жиі қолданылатын бірліктерде орын алатынын ескеру керек. Кірме фразеологизмдердің семантикалық дамуы қабылдаушы тілдің топырағындағы «жаңа өмірімен» байланысты. Араб, парсы тілдерінен енген кірме фразеологизм қабылдаушы тіл – қазақ тілі топырағында өз мағынасын кеңейтуі мүмкін. Мысалы: *ақыр заман* фразеологиясы ислами таныммен байланысты. Араб тілінде آخر زمان *ахиру заман* «тіршіліктің соңы» деген мағынадағы Құран арқылы қалыптасқан тұрақты тіркес. *Ақыр заман* тіркесі затқа не болмаса адамға қатысты тіршіліктің ақырында адам баласының не бүкіл тіршіліктің азып-тозатыны туралы хикаяға сай жағымсыз, шектен шыққан азғындықты білдіру үшін қолданылады. Араб тілінде *риджәл ахири заман* «ақыр заманның адамдары» фразеологиялық тіркесі қазақ тіліндегі мағынасында, яғни азғындаған адамдар туралы, /Му‘джам ат-та‘бир..., 44/ заттың, не адамның жағымсыздығын айтуда қолданылады. ал, қазақ тілінде семантикасы кеңейген: 1. Бүкіл тіршіліктің соңы, бүкіл дүние қаран болу мағынасында айтылатын ескі діни ұғым. 2. Тар кезең /ҚТФС, 29-б./ «Қиындықты тақап қою, тығырыққа тіреу» мағынасындағы *ақыр заманды орнату* деген фразеологиялық бірлік *ақыр заман* орамының семантикалық және синтаксистік жағынан күрделенген, дамыған түрі болып табылады. Осылайша, *ақыр заман* фразеологизміне «қиындық, «ауыртпалық» деген қосымша мағына жамалған.

Араб тіліндегі *كان هلاكا* *kāna ғилāкан*, парсы тіліндегі *هلاک کردن* *һәләк қардан* «өлу», *هلاک شدن* *һәләк шодан* «өлтіру» мағынасындағы фразеологизм қазақ тіліне де осы мағынасында енгеніне мысалдар келтіруге болады. Мысалы: *Жаманға ісің түссе, күнің қараң. Бақырып әлекпенен ешкі өлгендей* (Кете Жүсіп). *Алланың бірлігіне, Мұхамбеттің пайғамбарлығына, Құранның шындығына шек келтірген бини Хатап қауымымен Һәләк болды, - деді қазірет Қуанай*

(Х.Есенжанов). Бұл келтірілген мысалдарда *әлек болды* тұрақты тіркесі *нәлақ болды* түрінде «опат болды, жойылды, құрыды» мағынасында қолданылып тұрса, алғашқы мысалда *хиләк* сөзінің «өлім» деген мағынасын *өлгендей* етістігі барынша айқын етіп тұр. Бұл әсіресе қисса-дастандарда мол кездеседі. Сонымен бірге *әлек болды, әлекке салды* фразеологизмдері қазіргі қазақ тілінде «шала бүлінді, сабылды» деген мағынасында кең қолданылып жүр. Мысалы: *Есентайлар қайта келгелі, байдың қорасы жанжаққа бұлан-талан кісі жүгіртіп, асығыс әрекетке кірісіп әлекке түсті* (М.Әуезов). *Әлек болды* фразеологизмінің этимонындағы «өлді» деген мағынасына «шала бүлінді, сабылды» түріндегі жаңа семантиканың жамалуы ХХ ғасырдың алғашқы ширегінде жүрген болуы керек. Ал қазақ қисса-дастандарында, кітаби ақындар қолданысында этимондағы мағынасы сақталған.

Араб тіліндегі «намазға шақыру» мағынасындағы *أذن* 'азана етістігінен шыққан қазақ тіліндегі *азан айтты* (*салды, шақырды*) тұрақты тіркесінің қазақ тілінде төмендегідей мағыналары бар: 1. көне. Діни адамдардың намаз алдында дауыстап, жар салып оқитын дұғасы туралы айтылады. 2. У-шу болды. *Дәркембайға да қамшы жсауып кетті. Әр үйдің есігінен қарап тұрған қатын-бала азан салды* (М.Ә.). (ҚТФС, 14-б.). Келтірілген мысалдағы *азан салу* «у-шу болып, шулап кету» мағынасында қолданылып тұр. Міне, келтірілген мысалдардағы фразеологизмдердің екінші мағынасы бірінші мағынасынан қол үзіп, алшақтап кете қоймағаны байқалады. Айырмашылық семантикалық реңктерінде болып тұрғанын айту керек. Екінші мағынасы қазақ тілінде пайда болған деп айтуға болады, себебі *азан айту* – араб, парсы тілдерінде ислам дініне қатысты мәнмәтінде кездесетін бірлік. Зерттеу нәтижесі кірме фразеологизмдердің мағынасының кеңеюі секілді құбылыс өте сирек кездесетінін көрсетті. Тағы да бір мысал. Қазақ тіліндегі *талақ етті* фразеологизмі екі түрлі мағынада жұмсалады: 1. еркек некесін бұзды, зайыбынан айырылысты. *Алғалы отырған қызды күйеуі талақ етіп тастап кетіпті* (М. Әуезов). 2. дүниеден, өмірден, тіршіліктен безді. *Талақ етіп бұл ғаламды, болды мәлім кеткенің. Кінәсы жоқ жас адамды, Қатты соққан неткенің.* (Абай). (ҚТФС, 158-б.). Ал этимонның парсы тіліндегі *طلاق کردن* *талақ қардан* түріндегі вариантында «давать развод, разводиться с женой» деген мағынасы тіркелген (ПРС, 2-т., 158).

б) **Кірме фразеологизмнің мағынасының өзгеруі.** Қазақ тіліндегі *ынтызар болды* фразеологиялық тіркесінің парсы тіліндегі *энтэзар даштан* 1. күту 2. үміттену мағынасындағы прототипі бар болғанмен, о бастағы араб тіліндегі «күту» мағынасындағы *انتظر* 'интазара етістігінен жасалған. Кірме фразеологизмнің «құмартты, көруге зарықты» деген жаңа мағынасы қазақ топырағында пайда болған деуге болады. Сондай-ақ *ынтызар етті* «сағындырды, ынтықтырды» түріндегі мағынасы да прототипінде жок. Шамасы, араб тіліндегі «күтті» мағынасындағы *انتظر* 'интазара етістігінің қатысуымен жасалған фразеологизм қазақ тіліне парсы ғазалдары арқылы енген болса керек. Себебі *күту, сағыну, көруге асығу, ғашық болу* секілді етістіктерге ортақ сема «ғашығымен кездесу сәтін күту» болып, ол градацияланып барып,

жай күтуді емес, тағатсыздана күтуді, асыға күтуді танытады. Салыстырып көрелік:

Араб тілінде: انتظار 'интазара – 'интизār «күту»

أتى على غير انتظار 'ата 'алā ғайр 'интизār «күтпеген жерден келді»

Парсы тілінде انتظار داشتن Интизар даштан «уайымдап көзі жолда болу»

انتظار دادن Интизар дадан «ынтызар еткізу» - уайыммен күту

انتظار کشیدن интизар кашидан «ынтызар тарту» - көруге ынтық болып, көруді

күтіп жүру

Қазақ тілінде: *Ынтызар болды* «құмартты, көруге зарықты»; *Ынтызар етті* «сағындырды, ынтықтырды: Бәтестей қызды бірден ынтызар етер қылық актер бойында тым аз екен (ҚӘ). Артық туған Қобылан нар, Қызылбастың жұртына, Онша болдың ынтызар (Қобыланды батыр).

Ынтызар болды фразеологизміндегі ынтызар арабтың 'интазара «күту» сөзі болғанымен, қазақ тіліндегі бұл фразеологизм этимоны парсы тілінен енгенін көреміз. Парсы тіліндегі انتظار *ынтызар* сөзі араб тіліндегі мағынасына жай күту емес, тағатсыздана күту, уайыммен күту деген қосымша сема жамалған. Осылайша араб тіліндегі «күту» мағынасы парсы тілінде «зарыға күту, көруге құмарта күту» деген коннотацияға ие болса, «ынтық болу» мағынасы қазақ тілінде пайда болғанға ұқсайды. Араб этимонындағы «күту» мағынасына парсы тілінде «зарыға, тағатсыздана күту» деген қосымша реңк жамалып, қазақ тілінде «ынтық болу» мағынасына өзгеріп кеткен. Осылайша кірме элемент түпнұсқа тілден аралық тіл арқылы қабылдаушы тілге жеткенге дейін ұзақ жол жүріп, семантикалық даму эволюциясын басынан өткерген. Қазақ тіліндегі «ғашық болу» мағынасына өзгеруі бұл тіркестің ғашықтық тақырыбындағы мәтіндер арқылы келгенін танытады. Бұл ғашықтық тақырыбындағы кисса-дастандар, сопылық поэзия, ертегі, аңыз секілді фольклор туындылары да болуы мүмкін.

Сол секілді қазақ тіліндегі *рәсуа болды, рәсуасы шықты* фразеологизмдері «ысырап етті, берекесі кетті, босқа, текке шашылды» деген мағынада қолданылады /ҚТТС, 445-б./ . Бұл фразеологиялық кальканың прототипі парсы тіліндегі رسوا شودن *росуа шодан* «абыройсыздыққа душар болды», «ұятқа қалды», «абыройы төгілді», رسوا کردن *росуа кардан* «рәсуа ету» прототипі «абыройын төгу, ұятқа қалдыру, абыройсыздыққа душар ету» мағынасындағы тұрақты тіркес. Қазіргі қазақ тіліндегі мағынасы мен оның парсы тіліндегі прототипінің мағынасының арасында семантикалық алшақтық бар, аталған фразеологизм қабылдаушы тілде мүлде басқа мағынаға ие болған. Алайда Қожа Ахмет Ясауи хикметтерінде де, қазақ кисса-дастандарында да бұл фразеологизмнің мағынасы прототипінен алысқа кете қоймағанын байқаймыз. Мысалы, Ясауи хикметтеріндегі қолданысы мынадай: *рәсуа болу* «масқара болу, ұятқа қалу»: *Нәфсін йолға кім кірәр болғысы рәсуа/шум нәфсі үчүн бәндәсі қан йутмаса биьрақ* [108, 523 б.]. Ясауи хикметіндегі бұл жолда *рәсуа болу* «масқара болу, ұятқа қалу» мағынасында қолданылып, «нәпсі жолына кім кірсе, сол ұятқа қалар, нәпсісі үшін пендесі қан жұтпағаны жақсы» деген идеяны беруде қолданылып тұр. Мұндай модификация, яғни кірме

фразеологизм мен оның прототипінің арасындағы семантикалық алшақтық ХХ ғасыр-дың басында жергілікті сөйлеу тілінің әсерінен қалыптасқанға ұқсайды.

Парсы тілінде: رسوا کردن *Рәсуа кардан* «рәсуа ету, абыройын төгу, ұятқа қалдыру; абыройсыздыққа душар ету» رسوا شون *рәсуа шодан* «масқара қылу, ұятқа қалдыру».

Қазақ тілінде: *Рәсуа ету, рәсуа қылу* «ысырап етті, берекесі кетті, текке босқа шашылды» *Бидайымызды таптамайық, бүлдіріп алсақ, жаман болады. Босқа рәсуа болады. Сен басын сындырып алма, менің ізіммен жүр* /КТФС, 445/

Тағы бір мысал. Қазақ тіліндегі *қиянат жасады, қиянат істеді, қиянат қылды* фразеологизмдері сөздікте «әділетсіздік істеді» деген мағынасы тіркелген: *Исаға Қасымның малын берерде жұрт «жетімнің малына қиянат қылма! Өзін адам қыл, күт, асыра, жылатпа! – деген.* (М. Әуезов) /КТФС, 339/. *Қиянат қылу, қиянат істеу* фразеологизміндегі доминант сөз араб тіліндегі خان *хәна* «сатқындық жасау» етістігінен жасалған. Алайда кірменің прототипі ретінде парсы тілінің *خیانت کردن хийәнат кардан* «предавать кого-либо», «совершать вероломство, изменять» (ПРС, 1 т., с.593). Қазіргі қазақ тілінде *қиянат жасау*-ды «зорлық көрсету», «күш таныту» деп түсініп жатамыз, прототиптегі «сатқындық» семасы өзгерген. Әрине, сатқындық пен әділетсіздік секілді адамға тән қасиеттердің бір-біріне жақын екені белгілі, алайда сатқындық жасау әділетсіздік көрсетумен бірдей емес, бұл екі тілдік бірліктің семантикасында алшақтық бар.

Кірме фразеологизмдердің модификациялануы туралы сөз болғанда **халықтық этимология** деген құбылысқа соқпай кете алмаймыз. Ішкі формасы айқын емес, уәжсіз тілдік бірліктің дыбыстық-морфологиялық құрылымын байыптап, уәжділігін түсінуге талпынған тіл иесі оны ана тіліндегі өзіне белгілі сөздермен, олардың фонетикалық, семантикалық құрылымымен салыстыра отырып айқындауға тырысатыны белгілі. Адам баласы қашанда жаңа ақпаратты қабылдауда оны өзінің түсінігінде бұрыннан бар ақпараттармен салыстыра отырып түсінеді. Лексикалық бірліктерге қатысты алғанда, халықтық этимология деп түсініксіз сөздің фонетикалық және морфологиялық құрылымын қайта құруды атайды, тіл иесі мұндай түсініксіз кірме сөзді өзінің түсінігінде бұрыннан бар, ана тіліндегі фонетикалық, мағыналық жағынан алғанда оған ұқсас сөзбен жақындата отырып, қайта құруға ұмтылады. Халықтық этимология кірме сөзді ана тіліндегі өзіне таныс сөздің үлгісіне сәйкестендіре өзгертіп, қайта пайымдауы, екеуінің арасындағы дыбыстық ұқсастықтарды таба отырып, соның негізінде семантикалық байланыс орнатуға талпынуымен түсіндіріледі. Бұл үдерісте шындыққа қатысты фактілер ескерілмейді [120, 172 б.]. Әдетте бұл феномен лексикамен ғана шектелмейді, халықтық этимология кірме фразеологизмдерді де қамтиды. Мысалы, *пешенеден белгілі* фразеологиялық тіркесіндегі парсының *пешене* сөзінің ішкі формасы күңгірт, көпшілікке таныс емес болғандықтан, халықтық этимология оны қазақтың *бес ене* тіркесімен байланыстырады. Мұның негізінде *бес енеден белгілі*, яғни бұрыннан белгілі, бес ұрпақ ауысуынан бері белгілі деп ұғыну

жатыр. Мұны біз жергілікті сөйлеу ерекшелігіне тән *ш-с* дыбыс алмасуына сәйкес *пешене* сөзінің *бесене* деген фонетикалық вариантының пайда болуымен байланыстырамыз, мысалы, парсының *шекер* сөзінің кейбір аймақтарда *секер* түріндегі фонетикалық вариантының қолданылатынын ескерсек те болады. Сонымен, халық аузында парсылық *пешене* кірме сөзі ауызекі тілде *бесене* түрінде қолданыла келе, ішкі формасының ұғынылмауы салдарынан *бес ене* тіркесіне айналған. Сол секілді қазақ тіліндегі *әлмисақтан белгілі* тұрақты тіркесін алайық. *Әлмисақ* сөзінің төркіні Құранмен байланысты, Құранның 7-сүресінің 172-аятында кездеседі. *Әлмисақ* араб тіліндегі «келісім, келісім-шарт» деген мағынадағы *ميثاق* *мйсақ* сөзі, ол нақты заттың атауы да, ұғымның атауы ретінде де қолданылуы мүмкін. Құран мәнәтінде жаратушы Алла мен жаратылушы адам арасындағы келісім – әлмисақ туралы айтылады. Мұнда Алла тағала адамды жаратпай тұрып, оның рухына тіл қатады: «Ә ләсту бираббикум? «Мен емеспін бе сендердің қожайындарын?». Сонда адамның рухы «Бәлә!»-«Әрине!» деп жауап беріпті. Халық қашанда сөздің сырын білуге ұмтылады, оны түсінуге тырысады. Халық ұғымы ішкі формасы ұмытылған *әлмисақ* сөзін өздеріне белгілі, айтылып жүрген Әлім, сақ секілді ру, тайпалардың атауымен байланыстырған секілді. Осыдан келіп *әлмисақтан белгілі* тұрақты тіркесінің *әлімсақтан белгілі* түріндегі жаңа варианты халықтық этимология арқылы дүниеге келген. Кірме фразеологиялық бірліктен халықтық этимология негізінде екінші бір фразеологиялық орам пайда болған, яғни кальканың фразеологиялануы орын алғанын байқауға болады. Осылайша халықтық этимологияның көмегімен, яғни кірме сөзді төл сөздерге ұқсату арқылы жаңа фразеологиялық бірлік пайда болады, кірме фразеологизмнің құрамындағы бөгде тілдік бірлік қабылдаушы тілдің соған дыбысталуы жағынан ұқсас келетін сөзімен алмастырылады.

Жоғарыда келтірілген талдаулар фразеологиялық кірмелерді қабылдау барысында түрлі семантикалық құбылыстар орын алатынын көрсетеді. Бұл аталған семантикалық модификацияланудың ішінде жиі кездесетіні фразеологиялық бірлік прототипінің сөздіктегі мағынасының тарылуы екеніне көз жеткіздік.

Калькаланған тұрақты тіркестердің фразеологиялануы барысында оның **семантикасы мен формасы өзгеруі** мүмкін, яғни қабылдаушы тілде жаңа фразеологиялық бірлік пайда болады. Осыдан келіп кірме бірлік пен оның этимоны арасында алшақтық пайда болады.

Қазақ тіліндегі *қатысын (қатылысын) тапты; қатысыз сәтін бақты* фразеологизмі «аңсыз сәтін, кезенді, шағын, қолайлы тұсын дәл басты, тапты; байқатпай орайын келтірді» деген мағынада жұмсалады. Мұндағы *қаты* сөзі араб және парсы тілдеріндегі *қафийа* «ұйқас» сөзі. Фразеологизмнің ішкі формасы өлең шығару, өлең жазу секілді фрейм-сценариймен байланысты. Аталған фразеологиялық орамның этимоны болып парсы тіліндегі «мүмкіндікті жіберіп алу, оңтайлы сәтті, шақты таппау, орайын келтіре алмау» мағынасындағы *قافیه را باختان* *қафийе-ра бахтан* (жолма-жол аудармасы: қафийера – ұйқасты, бахтан – жоғалту). Этимон мен кірме фразеологизм арасында

грамматикалық та, семантикалық та алшақтық бар. Грамматикалық тұрғыда кірме вариантта *істің, шараның, амалдың* деген секілді сөздің жетпей тұрғанына меңзейтін –сы тәуелдік жалғауының болуы, яғни матаса байланысқан анықтауышты сөз тіркесінің бірінші сыңары жоқ болғанменен, оның қатысып тұрғанын аңдататын үшінші жақтағы тәуелдік жалғауы тұр. Этимонда үшінші жаққа тәуелділікті танытатын, меншікті білдіретін грамматикалық көрсеткіш те, мағына да жоқ. Семантикалық жағынан келгенде, этимонда *жоғалту* етістігі тұрса, кірме вариантында оған мағыналық жағынан мүлде қарама-қарсы, антоним ретіндегі *табу* етістігі қолданылған. Қазақ тілінде фразеологиялық бірлік түзуде бұл орам когнитивтік өңдеуден өткен, қабылдаушылар тарапынан қайта пайымдау арқылы жасалған деуге болады. Яғни қайта пайымдау арқылы өзге тілдік материалдан, идеядан жаңа тілдік бірлік пайда болған. Тұжырымымыз дәлелді бола түсу үшін тағы бір мысал келтірейік. Қазақ тіліндегі *зауқы соқты* «тәбеті шапты, көңілі соқты, ықыласы түсті» түріндегі фразеологиялық тұтастықтың прототипі парсы тіліндегі *تویه ذوق* *ту-іе зауқ задан* (сөзбе-сөз аудармасы: *ту-іе* – табыс септігінің жалғауы; *зауқ* – зауық (вкус); *задан* – соқты; яғни *зауықты ұрды* деп топшылаймыз. Этимон болып табылатын тұрақты тіркесте *зауық* сөзі іс-әрекет объектісі, ал қазақ тіліндегі кірме фразеологизмде ол іс-әрекетті жүзеге асыратын субъект ретінде ұғынылып тұр. Семантикалық тұрғыдан келетін болсақ, этимонның мағынасы мен калькаланған фразеологиялық тұтастық арасында сәйкестік жоқ. Парсы тіліндегі *ту-іе зауқ задан* (*зауықты ұрды* немесе *зауықты соқты*) «жиреніш туғызды» мағынасындағы фразеологиялық орам. Яғни парсы тілінде жағымсыз нәрсе біреудің зауқын, талғамын ұру не соғу арқылы оның жиренішін туғызады. Ал қазақ тілінде керісінше, *зауқы соғу* жағымды коннотация арқалаған фразеологиялық орам болса, *зауқы соқпау* «қаламау, жақсы көрмеу, ұнатпау» мағынасында жұмсалады. Мұндай семантикалық өзгеріс фразеологиялық калькалау кезінде этимонды формалды тұрғыдағы қайта құру, фразеологизмді сөзбе-сөз аудару кезінде орын алғандығын танытады.

Қазақ тіліндегі *абылхаят* (*әбілхаят*) *суы* бейнелі тіркесіндегі *абылхаят/әбілхаят* сөзі парсының *آب* *аб* «су» сөзі мен арабтың *حیات* *хайāt* «өмір» сөздерінің тіркесуінен жасалған *аб хайāt* изафеті. Қазақ тілінде бұл тұрақты тіркес мифологиялық «мәңгі өмір беретін су», әдеби шығармаларда «асқан, асыл, мейлінше қымбат су» ұғымында қолданылады: *Бәйшешек, балауса гүл, балдырғандай, Қаратып шырайына талдырғандай. Суындай әбілхаят шөлдеп ішкен, Лебізі сусыныңды қалдырғандай (І.Ж.). Айтқан сөздің шәрбаты – Абылхаят сусындай. Әзілінің ләззаты – Аққұйрық шай буындай (І.Ж.)* /ҚТФС, 9 б./. Келтірілген мысалдардағы *әбілхаят, абылхаят* сөзімен акын сұлудың аузынан шыққан сөзді, оның лебізін атап отыр. Мұндағы парсылық *аб хайāt* «өмір суы» *сөз, әңгіме* деген атауды бейнелі түрде жеткізіп отырған перифраза. Парсыша-орысша сөздік бұл тіркесті фольклормен байланыстырып, «вода жизни», «живая вода» деп аударады /ПРС, т.І. с. 522/. Араб және парсы поэзияларында *حیات آب* *аб хайāt* «өмір суы» кант (қанд), набат (набāt), жақұт

(йāкут), лағыл (ла'л), маржан (марджāн), зүбаржат (забарджад), ақық ('ақық) секілді сұлудың ерініне қатысты қолданылатын эпитеттердің қатарында [121, 197 б.]. Парсы тіліндегі ерінге қатысты қолданылатын бейнелі тіркес қазақ тілінде сұлу қыздың аузынан шығатын сөз, жалпы «шешен сөз» деген мағынаны беріп, семантикалық өзгеріске түскен.

Қазақ тіліндегі *гүлдей жайнау* фразеологизмінің парсы тіліндегі прототипі «көңілі көтерілу» мағынасындағы مثل گل شکفتن *мисл гүл шекифтан* (сөзбе-сөз аударғанда «гүл секілді ашылу, гүлдеу», «гүлдей жайнау»). Фразеологизмнің этимоны мен кірме элементтің құрылымы арасында алшақтық жоқ, алайда семантикалық жағынан қазақ тіліндегі кірмелік пен этимон арасында сәйкессіздік байқалады. Қазақ тіліндегі *гүлдей жайнау* «әдемілену», «әдемі болу» мағынасында жұмсалса, парсы тілінде бұл тіркес «көңілі көтерілу, қуану» секілді адамның ішкі сезіміне қатысты жұмсалады.

Сол секілді *раушан болды* фразеологиялық орамы қазақ тілінің фразеологиялық сөздігінде «гүл-гүл жайнады» деп түсіндіріліп жүр. Гүлді әдеміліктің символы деп түсінсек, *гүл-гүл жайнау* «әдемі болу, әдемілену» мағынасын береді деп қабылдауға болады. *Раушан* сөзінің өзі қазіргі тілімізде гүлдердің бірінің атауы ретінде түсініліп, орыс тіліндегі *роза* сөзінің баламасы ретінде қабылданып жүргені рас. Парсы тіліндегі روشن *raušan* сөзінің мынадай мағыналары бар: 1) светлый, ясный, 2) чистый, прозрачный 3) зажженный, горящий 4) ясный, понятный, очевидный 5) спокойный, ясный 6) четкий, недвусмысленный. Ал روشن شودن *raušan šodan* (сөзбе-сөз аудармасы «раушан болу») тұрақты тіркесі «становится ясным, понятным, очевидным» /ПРС, 1-т., 741-с./. Көріп отырғанымыздай, *раушан* сөзінің «гүл», «гүлдердің бір түрі» деген мағынасы мұнда жоқ. Олай болса, *раушан болу* дегеніміз «жарық болу» дегенді білдіретін болып тұр, ал *раушан жүзді, жүзі раушан* поэтикалық тіркестердің семантикасы «жүзі жарқын болу», «жарқын жүзді» деген тұрақты тіркестермен мағыналас. *Мал дүниенің опасы, Иман жанның сапасы. Аузыңдағы иманың, Раушан болған нұрмен тең* деген Дулат Бабатайұлының өлең жолдарына зер салып оқитын болсақ та *раушан болу* дегеннің «жарық болу, нұрға бөлену, нұрлану» деген мағынасы айқын, мәтіндегі *нұр* сөзінің өзі мұны нақтылай түседі. Сонымен, *раушан болу* фразеологиялық орамының этимоны мен қабылдаушы тілдегі мағыналары арасында сәйкестік жоқ, кірме фразеологизм қабылдаушы тілге ену кезеңдерінің бірінде қате түсініліп, семантикалық трансформацияға ұшыраған.

Қазақ тіліндегі араб, парсы тілдерінен алынған кірме фразеологизмдер синтаксистік, фонетикалық, морфологиялық өзгерістерге ұшырағанмен де, негізінен, өздерінің семантикалық тұтастығын жоғалтпай, этимоннан алшақтап кетпейді. Зерттеу нәтижесі араб, парсы тілдерінен калькаланған фразеологизмдердің семантикасы прототипіне барынша жақын, яғни семантикалық тұрғыдан үлкен өзгеріске түсе бермейтінін көрсетті.

Кірме фразеологизмдер қабылдаушы тілдің заңдылықтарына сай лексика-грамматикалық өңдеуден өткеннен кейін оның қабылдаушы тілдегі жана өмірі

басталады. Олар қазақ тіліне енгеннен кейін төл элементтерге қатысты заңдылықтардан шет қала алмайды.

Кірмелердің әрі қарай дамуына қазақ әдебиетіндегі қолданысы мысал болады. Осы тұста кірме фразеологизмдердің қазақ әдебиетінде әрі қарай дамып, жаңа фразеологиялық бірліктердің түзілуіне негіз болатынын байқаймыз. Мәселен, парсы тілінде به دنيا آمدن бе *дүниға амадан* (сөзбе-сөз аудармасы «дүниеге келді») түріндегі прототипі бар *дүниеге келу* тұрақты тіркесінің *дүние есігін ашу* («Туғанда дүние есігін ашады өлең...») (Абай)) түріндегі бейнелі-экспрессивті варианты пайда болды. Алдыңғы сыңары жай баяндау, іс-әрекетті хабарлау, жеткізу қызметін атқарып тұрса, соңғысы осы іс-әрекетті бейнелі, әсерлі, экспрессивті түрде жеткізуді көздейтін стильдік мақсатта жұмсалатын поэтикалық фразеологизмдер қатарынан табылады. «Ұятқа қалды, ар-ұяты кетіп, масқара болды» мағынасындағы *абыройы төгілді* тұрақты тіркесі әрі қарай күрделеніп, *абиыры айрандай төгілді* түріндегі экспрессивті варианты жасалған. *Абырой алды (тапты)* «Жақсы ат, атақ алды; беделге құрметке ие болды», *абырой болғанда (болып)* «Істің сәті, реті түскенде», *абыройы кіріледі* «Қадірі кетті, беделі түсті, атына нұқсан келді»: *Кірлемей абыройымды тілеймін көп, Дүниенің фитнәсіне шомылдырып (АТ)*. (І. Кеңесбаев ҚТФС, 10 б.); *абыройын жықты*: Сүйенгенін, арқа сүйерін мұқатты. Өзін мұқатып не табады, одан да сүйенген абыройын жығу керек (АТ). (І. Кеңесбаев ҚТФС, 10 б.) секілді жаңа фразеологиялардың жасалуына себеп болды. *Арасат оты* тұрақты тіркесі Құран аңыздарынан келген фразеологиялық бірлік болса, ауыз әдебиетіндегі «өмірден торығу» мағынасындағы *арасат оты жанғанда, бұра мұздан тайғанда* тіркесі халық арасынан шыққан сөз шеберлері шығармашылығының жемісі болып табылады. Келтірілген материалдар кірме фразеологизмдердің өмірі калькаланумен шектеліп қалмай, әрі қарай жалғасын тауып, шығармашылықпен дамитынын, фразеологиялық қорды жаңа бірліктермен дамытып, толықтыратынын көрсетті.

Жалпытілдік қолданыстағы бірліктердің басынан өтетін түрлендірулерден кірме бірліктер де тысқары қалмайды. Осындай түрлендіру, яғни модификациялау түрлерінің бірі – **контаминация** не болмаса «фразеологиялық бірліктерді сыйыстырып қолдану» (Н.Уәлиұлы). Контаминация – не екі не болмаса одан да көп фразеологизмдердің компоненттерінен бір семантикалық тұтастық жасау әдісі. Контаминациялау үшін кемінде екі фразеологиялық тіркесім қажет. Осылайша, кесіп-пішіп, қайта «сыйыстыру» арқылы жаңа фразеологиялық бірлік дүниеге келеді. Тегінде мұндай өзгерістер қабылдаушы тіл – қазақ тілінің топырағында жүзеге асып, жалпыхалықтық тілде де, жекелеген қаламгерлердің шығармаларында да жасалып, дүниеге келетін жаңа орамдар. Жалпыхалықтық қолданыста параллель әрі жиі қолданылып жүрудің нәтижесінде екі не бірнеше фразеологизм контаминацияланады, мұндайда жаңа бірліктің дүниеге келгені аңғарылмай да қалып жатады. Контаминациялану – стихиялы түрде жүретін процестің нәтижесі. Контаминацияланған фразеологиялық бірліктердің пайда болған уақытын да басып айту оңай емес деп. Мысалы, парсының غم کسی را خوردن *ғам-е кәс-и-ра хордан* (сөзбе-сөз аудармасы: ғам-е – қамын, кәс-и-ра –

кісінің, хордан –жеу: «кісінің қамын жеу, яғни «біреудің уайымын жеу») және *زند زوق* *зоуқ задан* (зауық (талғам) ұру)) «зауқы соғу» секілді екі фразеологиялық тіркестен *біреудің қамын соғу* түріндегі жаңа фразеологиялық бірлік жасалған болуы керек, себебі парсы тілінде *біреудің қамын соғу* түріндегі *касе гам-е задан* түріндегі фразеологиялық бірлікті таба алмадық.

Контаминацияланған фразеологизмдер қатарында жекелеген тілдік тұлғаның көмегімен саналы түрде жасалып, кейіннен жалпыхалықтық тілге еніп, кәнігі болып кеткен бірліктер де бар. Р.Сыздықтың Абай қолданысындағы контаминацияланған фразеологизмдер деп көрсеткен тұрақты тіркестері ішінде *қайғы жеу* (уайым жеу, қайғы шегу), *ардан кету* (ардан безу, ұяттан кету), *талап салу* (талап ету, күшін салу) секілді жалпыхалықтық тілде қолданылатын кәнігі фразеологизмдерден жасалған жаңа бірліктер аталады [34, 123 б.]. Жалпыхалықтық деп аталып отырған фразеологизмдердің қатарында араб, парсы тілдерінен калькаланғандары бар. Мұндай калькалардың бір сыңары ретіндегі араб, парсы лексикасы кейіннен қазақтың төл сөзімен ауыстырылған варианттары да мол. Мысалы *қайғы жеу* мен *уайым жеу* фразеологиялық варианттарының арасындағы айырмашылыққа көңіл аударған Р. Сыздық пікірі мынадай: «Біздің байқауымызша, акын бұл екі тіркеске сәл мағыналық айырмашылық берген сияқты. *Қайғы жеу* дегенде «алаң болу, қам жеу» деген реңк басымдау да, *уайым жеу* дегенде нағыз «қайғыру» мағынасы күштірек сезіледі. Мысалы, *Бес нәрсеге асық бол, Адам болам десеңіз. Тілеуің, өмірің алдыңда, Одан қайғы жесеңіз* – дегенде, *қайғы жеу* тіркесі «адам болам деп ойласаңыз, қам жесеңіз» дегенді білдіріп тұрғаны даусыз, ал Әбдірахман науқастанып жатқанда жазған өлеңінде: *Уайым жеуліміз* «қайғырудамыз, зар илеудеміз» дегенді білдіреді» [34, 124 б.]. Байқап отырсақ, Абай қолданысындағы *қайғы жеу* түріндегі толық калькаға қарағанда кірме сөз қатысып тұрған *уайым жеу* жартылай калькасының (уайым – арабтың *уаһм* сөзі) экспрессивтілігі күштірек. Шамасы, араб, парсы элементі бар вариантының төл сөзбен келген тұрақты тіркеске қарағанда әсер ету күші, экспрессивтілігі басым болатын болуы керек. Мұның себебін тіл біліміндегі шетел сөздерінің ана тілдегі төл элементтерге қарағанда әсерлі келетіні туралы тұжырыммен де түсіндіруге болады. Абай тұсында да *уайым жеу* тіркесі өзінің кірмелік табиғатынан қол үзе қоймаған, кітабилығы басым, ауызекі сөйлеуде көп қолданыла бермейтін тіркес болғанға ұқсайды. Сонымен бірге, *ардан безу, талап ету, ықылас қою* секілді араб тілінен келген фразеологизмдер Абай тұсында да жалпыхалықтық қолданыстағы бірліктер болғанын байқаймыз.

Контаминациялау, әсіресе, окказионалды фразеологизмдер қатарынан табылады. Автордың немесе аудармашының алдында тұрған стилистикалық міндеттердің бірі – фразеологиялық мағынаның коннотативті компонентін дәл жеткізу. Бұл мәтіндегі фразеологиялық құрылымның негізінде жатқан образдылықты актуалдандыруды талап етеді. Мұндай актуалдандыру контаминация секілді окказионалды трансформациялау түрлерінің бірін дүниеге әкеледі. Н.Уәлиұлы атап көрсеткендей, жалпытілдік қолданыста бар мұндай сыйыстыру

фразеологизмдердің экспрессиялық реңкін бұрынғыдан да күшейте түседі [81, 53 б.].

Жыраулар поэзиясындағы контаминациялау әдісіне тоқталған Б.Нұрдәулетова Нұрым ақынның қолданысындағы *дос болу* мен *мәжіліс*, *сұхбат құру* деген екі фразалық тіркестен контаминация жолымен жасалған *дос-жүрият құру* тіркесін келтіреді:

Танада Үсен, Сапы, Есенгелді,
Солармен *дос-жүрият құрғандай* бол.

Зерттеушінің пікірінше, *дос-жүрият* деген қос сөзді *бол* емес *құр* етістігімен тіркестіру арқылы жырау тіркеске қосымша семантикалық жүк арқалатып отыр. *Дос-жүрият құру* жай *дос болу* емес, олармен «көңілі жақын, пікірлес болу, мәжіліс құруды» білдіреді. [39, 395 б.]. Сол секілді Қашаған ақындағы *Жұрттың зейінін құлатпа*, *Жұртты бекер жылатпа* түріндегі өлең жолда-рындағы *зейінін құлату* тіркесінің мәнмәтін арқылы анықталған мағынасы «жұрттың көңілін қалдырма, алған бетінен қайтарып, алаң қылма». Бұл бірлік фразеологиялық сөздікте тіркелмеген, оның есесіне *зейін салу*, *зейін қою* тіркесі мен *көңілі құлау* тіркестері бар. *Зейінін құлату* тіркесін Қашаған ақын *көңілі құлау* мен *зейін салу* тіркестерін контаминациялау арқылы жасаған [38, 396 б.].

Контаминация барлық уақытта уәжді, стильдік мақсатқа жету жолында сәтті болып шыға бермейтіні белгілі. Окказионалды өзгеріске түсетін негізінен сөйлем түріндегі коммуникативтік фразеологизмдер екен. Себебі олар құрылымдық жағынан күрделі.

Плеоназм. Тіл-тілде сөздің мағыналық реңін күшейту үшін мәндес сөздерді қабаттастыра жұмсау тәсілі (плеоназм) кездесіп отырады: *самал жел, аптап ыстық, бала-шаға, ақ шаңқан, сахара шөл, нөпір халық* және т.б. Кірме фразеологизмдердің құрамын талдау барысында, қазақ тіліндегі лексикалық бірліктің араб не парсы тіліндегі сөздерді қайталап, қосамжарланып қолданылатын құбылысына назар аудардық. Әдетте, екі компонентті фразеологизмнің бірінші компоненті араб не парсы сөзі, ал екіншісі қазақтың төл сөзінен келеді. Мысалы, *зарп ұрды* тіркесіндегі *зарп* сөзі арабтың «ұру» мағынасындағы *ضرب* *дараба* етістігі. Бұл тіркесті сөзбе-сөз аударғанда «ұру ұру» түріндегі тавтологиялық тіркес болып шығар еді. Сол секілді *кердең мойын* тіркесіндегі *кердең* парсының сөзі. Плеоназм әдісі арқылы жасалған күрделі сөздер лексикологияда қарастырылып келеді. Сол секілді «үлкен, мықты қамшы» мағынасындағы *дырау қамшы*, *дыр қамшы* деген тұрақты тіркестегі *дырау*, *дыр* сөздері де парсының *دیره* дүррә «қамшы» деген сөзі [122,99]. *Дырау қамшы* мен *дыр қамшының* мағынасы бірдей, тек біріншісі жалпыхалықтық сипатта, екіншісі аймақтық қолданыстағы атаулар екен [123, 54 б.].

Қорыта келгенде, біз қабылдаушы тілге енгеннен кейін кірме фразеологизмдердің жаңа тілдік ортадағы «ғұмыры» басталатынына көз жеткіздік. Араб, парсы тілдеріндегі этимондарымен салыстыру арқылы біз кірме фразеологизмдердің этимонындағы мағынасын сақтайтынын, сонымен

бірге қосымша жаңа коннотацияны да қабылдайтынын, не болмаса өз мағынасын мүлде өзгертуі де мүмкін екенін таныдық. Сонымен бірге қабылдаушы тілге енген кірме фразеологизм этимондарының құрамындағы компоненттердің өзгеріп қолданылуы да орын алады.

2.5.2. Кірме фразеологизмдердің құрылымындағы модификация

Эллипсис немесе фразеологизмдердің белгілі бір сыңарларын түсіріп қолдану, ықшамдау тәрізді квантитативті өзгертулерді кірме фразеологизмдерден де табамыз. Калькаланған фразеологияның құрамының мәдени факторларға сай өзгеру ерекшелігі де орын алатыны байқалады. Мысалы, ислам дінімен бірге енген діни ритуалдар, әдет-ғұрыптар секілді түрлі жағдаяттарға байланысты айтылатын араб тілінен калькаланған тұрақты тіркестердің, яғни этикет формулаларының құрамында алшақтық бар. Араб тілінде қайтыс болған кісінің жақындарына көңіл айтуда қолданылатын *سقى الله ضريحه ونوره* *сақā Аллаһу дарихаһу уа наууараһу* «Алла оның қабірін суғарсын және нұрландырсын» деген фраземаның қазақ мәдениетінде *суландырсын* деген компоненті түсіп қалып, «Алла оның қабірін нұрландырсын, қабірі жарық болсын» түрінде қолданылып келеді. Араб сахарасында, ыстық, суға тапшы жерлерде өмір сүретін, не болмаса егіншілікті кәсіп еткен отырықшы халық үшін су – байлық, сондықтан суғару, су болу олардың мәдениетінде өмір сүруіне қажетті шарттардың ең негізгісі ретінде жағымды реңкке ие ұғымдар. Судың тіршілікті қамтамасыз ететін маңызы мәлім. Алайда ылғалды жерде, суы мол аймақта өмір сүретін халық үшін су құрғақ климаттық белдеуде тіршілік ететін халықтардағыдай ерекше қадірлі нәрсе бола қоймаса керек. Сол себепті де кірме фразеологизмнің этимонындағы *сақā «суландырды, суғарды»* етістігі қазақ тіліндегі баламасында жоқ, түсіп қалған. Тіпті қазақтардың түсінігінде қабірдің су болуы, су басуы – жақсы нәрсе емес. Сондықтан бейітті су алып кетпес үшін биік төбелерге салатыны белгілі. Тіпті халықтың қарапайым түсінігінде дүниеден озған адамның әруағына бағыштап шелпек пісіру кезінде оның тесілмеуіне ерекше көңіл бөледі, мұнда шелпектің қамыры тесілсе, қабірге су өтеді, қабірдегі адамға ауыр болады екен деген түсінік те бар. Судың мәдени компонент ретіндегі орнына қазақ тіліндегі «арзан» мағынасындағы *су тегін*, «сөз келтірмеді, қорғады, ақтады» деген мағынадағы *су тигізбеді* деген, бір орында отыра алмай, қопандай берген адамға қаратып айтылатын *астыңнан су шықты ма* деген фразеологиялық орамдардың қолданылуы да көрсетсе керек.

Сол секілді қазақ тіліндегі *ассаламуғалайкум* деген лексикаланған бірліктің араб тіліндегі этимоны *السلام عليكم ورحمة الله وبركاته* *ас-салāму ‘алайкум уа рахмату-л-лаһи уа баракату* деген жеті компонентті діни формула. Алайда мұсылмандардағы сәлемдесу үлгісі болып табылатын бұл тұрақты тіркес қолдану жиілігіне орай ауызша сөйленісте *ас-салāму ‘алайкум* түрінде қолданылады. Уақыт оза келе қазақ тіліндегі бұл тұрақты тіркестің компоненттері кірігіп қана кеткен жоқ, сонымен бірге *рахмату-л-лаһи уа баракатуһу* деген құрамдас бөлігі түсіріліп тасталды. Араб тілінде де күнделікті сәлемдесу

үлгісінде дәл осындай түрде қысқартып айту бар, бұл тіл иелерінің сөйлеу барысында ықшамдылыққа, уақытта үнемдеу, қиыннан жеңілге ұмтылуы секілді принциптерге байланысты. Сәлемдесудің толық үлгісі шаршы сөзде, салтанатты жиындарда, діни мерекелердің кезінде айтылуы мүмкін, ал күнделікті ауызекі сөйлеу уақытында ықшамдалған үлгісі ғана қолданылады.

Бұл келтірілген мысалдар тілге қабылдау барысында барлық тіркестер, орамдар адамның этнолингвистикалық ақпараттар жүйесі арқылы интерпретацияланып, адамның когнитивтік өңдеуінен өтетінін танытады. Құрылымдағы өзгерістер мәдени ерекшелікті туғызатын қоршаған орта факторымен байланысты болуы мүмкін, не болмаса оның себебін үнемдеуге, ықшамдылыққа ұмтылатын жалпы тілдік универсалдардан іздеу қажет болады.

2.5.3. Кірме фразеологизмдер мен қазақ лексиконы арасындағы жүйелік қатынастар

КФ қабылдаушы тілдің лексика-фразеологиялық жүйесіне енгеннен кейін қабылдаушы тілдегі лексикалық және фразеологиялық бірліктермен жүйелі қарым-қатынас түзеді. Кірме фразеологизм мен қабылдаушы тілдің лексика-фразеологиялық жүйесінің арасындағы қатынас кірме бірліктердің игерілу дәрежесін танытады. «Жүйелік қатынастар» леген ұғым калькаланған фразеологизмдердің қабылдаушы тілдегі фразеосемантикалық өріске тартылуы, олардың қабылдаушы тілдің лексикасымен, төл фразеологиялық бірліктермен және кірме фразеологизмдердің бір-бірімен синонимдік және антонимдік байланыстары мен деривациялық байланыстары деген мәселелерді қамтиды [90, 100 б.].

Фразеологиялық калькалардың қабылдаушы тілдегі белгілі бір фразеосемантикалық өріске енуі олардың сол тілдің лексика-фразеологиялық жүйесінің бір бөлшегі, бірлігі ретінде өмір сүруінің бірден-бір шарты болып табылады. Мұның барлығы кірме фразеологизмдердің сол қабылдаушы тілде жүйелік қатынас орнатуға мүмкіндіктеріне ие екенін таныту үшін қажет. Фразеологиялық калькалардың фразеосемантикалық өріске енуі шарт, бұл бұлжымайтын қағида. Кез келген кірме фразеологизм, соның ішінде калькаланған фразеологизм де, қабылдаушы тілдің лексика-фразеологиялық жүйесіне еніп, одан өз орнын тапқанын мұндай бірліктердің белгілі бір фразеосемантикалық өріске енуі байқатады. Фразеосемантикалық өріс дегеніміз концептуалдық саланың біріне жататын және бір-бірімен белгілі бір жүйелі қарым-қатынастары арқылы сипатталатын фразеолоқұрылымдардың жиынтығы. Тіл-тілдегі фразеологизмдердің жиынтығы бірнеше фразеосемантикалық өрісті құрайды, мысалы материалдық саланың фразеосемантикалық өрісі, руханияттың фразеосемантикалық өрісі, интеллектуалдық сала, денсаулық және т.б. салалардың фразеосемантикалық өрісі деп жіктеуге болады. Бұл өрістер иерархиялық жолмен жүйеленген, олар өзек (ядро), орталық, периферия секілді құрамдас бөліктерден тұрады [124].

Қазақ тіліндегі өзге де фразеолоқұрылымдар секілді фразеологиялық кірмелер де антропоэктік сипатымен ерекшеленеді. Бұл жалпы фразеологизм

атаулыға тән сипат екенінде сөз жоқ, себебі фразеологизмдер тура не жанама түрде адамды, оның қызметін, әрекетін, мінез-құлқын сипаттайды. Тілдік бірліктердің мұндай қасиетін В.Н.Телия олардың символдық қызметте жұмсалуға бейім тұратындығымен түсіндіреді [125, 243 б.]. Сонымен бірге тілдік бірліктер адамның қасиетін қандай да бір реалийлермен ауыстыра алатындай қабілетке ие. Мысал ретінде моральдық-адамгершілік қасиетіне қатысты фразеосемантикалық өрістегі кірме фразеологизмдерді қарастырайық: *абиыры (абиыры айрандай) төгілді (шашылды, абиыры айрандай болды, абиыры кетті (түсті)-«ұятқа қалды, ар-ұяты кетіп, масқара болды» ажсуа болды (етті, қылды) «мазақ етті келеке қылды» /ҚТФС, 14-б./; әмпей-жәннай болды «ауыз жаласты, сырлас болды»; аузынан дүр шашты «сөз айтты, сөйледі» /ҚТФС, 66-б./.*

Синонимдік-антонимдік қатынас. Синонимдік-антонимдік қатынасты фразеологиялық кірмелікте жиі кездесетін құбылыс ретінде атап өтуге болады. Кірме фразеологизмдер бір-бірімен, қазақ тіліндегі төл фразеологиялық бірліктермен синонимдік қарым-қатынаста болады. Қазақ тіліндегі мағыналас фразеологизмдер қатарындағы *қасірет тартты//қасірет шекті//қайғы шекті// қам жеді// зардап шекті* секілді калькаланған кірмелер *қайғыға салынды, мұңға батты* секілді қазақ тілінің төл фразеологизмдерімен синонимдік қатар түзеді. Сол секілді *шат-шадыман болды* фразеологиялық кірме бірлік қазақтың төл фразеологизмі болып табылатын *қуанышқа кенелді* орамымен мағыналас. Қатынастың бұл түрі әсіресе етістікті фразеологизмдерде жиі көрінеді.

Ал енді кірме фразеологизмдердің антонимдік қатынас түзетіндігіне мынадай мысалдармен көз жеткізе аламыз: *асан болар* диал. Құп болар, қабыл болар. (І. Кеңесбаев ҚТФС, 51-б.) – *мүшкіл болар; О дүние – бұ дүние; Фәни өмір – бақи өмір; дүниеге келді – дүниеден кетті.*

Кірме фразеологизмдердің қабылдаушы тілдің лексика-фразеологиялық жүйесімен синонимдік-антонимдік қатынасқа түсуі туралы сөз еткенде, кірме фразеологизмдер мен қабылдаушы тілдің төл лексикалық бірлігімен арасындағы, фразеологиялық калькалар мен қабылдаушы тілдегі еркін сөз тіркес-терінің, фразеологиялық кірмелер мен қабылдаушы тілдегі төл фразеологизмдермен қатынасы қарастырылуы керек. Қазақ тіліндегі *дүниеден қайтты, дүниеге келді* фразеологиялық калькалардың прототипі парсы тіліндегі *از دنیا رفتن* аз дунйā рафтан «дүниеден кету, қайту», *به دنیا آمدن* бэ дунйā омадан «дүниеге келді, туды» фразеологиялық тіркестер. Бұл калькаланған фразеологизм-дер қазақ тіліндегі *өлді, туды* сөздерімен синонимдік қатар түзеді. Мұндай кір-ме фразеологизмдер мағыналас бірліктерінен стилистикалық реңкімен ерекшеленеді.

Кірме фразеологизмдер эвфемистік табиғатымен де ерекшеленеді. Эвфемизм феномені – фразеологиялық кірмелікке себеп болатын факторлардың бірі. Мысалы, аурудың атын атамау үшін оған *шешек* сөзін берген, содан соң өсімдік ретіндегі шешек ұғымын атау үшін жаңа атауды – *гүл* сөзін парсы тілінен алған. Бұл сөздердің экспрессивтілігі мен эмотивтілігінің дәрежесі әртүрлі. Әдетте кірме сөздердің экспрессивтілігі басым түсіп жатады.

Кірме фразеологизмдер қазақ тілінің лексика-фразеологиялық жүйесінде **деривациялық қатынасқа** түсе алады. Қабылдаушы тілге енген фразеологиялық калькалар басқа да фразеологиялық бірліктердің жасалуына деривациялық негіз болуы мүмкін. Кірме фразеологизмдердің көмегімен жасалған жаңа бірліктер енді өзінің «бөтендігін» жоғалтады, олар енді кірмелігімен сипатталмайды. Мұндай түзілімдер – қабылдаушы тіл иелерінің ойлау жүйесінің жемісі, оның басқа тілде этимоны жоқ, сондықтан қабылдаушы тілдің өзінің төл элементі болып есептелуге толық құқы бар. Кірме фразеологизмдердің қазақ тілінде жаңа лексикалық бірліктердің пайда болуына негіз болғанына зерттеу барысында көз жеткіздік. Лексикалық деривацияға мысал ретінде қазақ тіліндегі *тамашалау, лепіру, шарықтау* секілді етістіктерді атауға болады. Бұлар бір кездері араб, парсы тілдерінен калькаланған *тамаша әйлә-, лаф ұр-, шарқ ұр-* күрделі етістіктерінің лексикалануынан пайда болған бірліктер. Сондай-ақ қазақ тіліндегі *өсімқор, нашақор, заңгер, әдіснама* секілді терминдік сипаттағы жаңа лексикалық бірліктердің тууына негіз болғанын айтуға болады. Бұл келтірілген лексикалық бірліктердің араб, парсы тілдерінде этимоны жоқ болғанымен, сол тілдердегі фразеологиялық бірліктердің үлгісімен жасалған.

Лексикалық деривацияға негіз болуымен қатар, кірме фразеологизмдердің **фразеологиялық деривацияға бейімділігі байқалады**. А.В.Кунин фразеологиялық деривацияны екіншілік фразеологиялану (вторичная фразеологизация) құбылысы деп те атайды. Екіншілік фразеологиялану құбылысы тұрақты тіркестің кез келген түрінен жаңа фразеологиялық бірліктің жасалуын танытады. Кірме фразеологизмдердің фразеологиялық деривацияға негіз болатынының мынадай мысалдар арқылы көз жеткізуге болады. Қазақ тілінде діни мәтіндер арқылы аударылып алынған «аллаға қарсы келді, алланың жазғанына көңілі толмады» мағынасындағы *асы болды* тұрақты тіркесінің парсы тіліндегі эти-моны *عاصی شدن 'āsi шодан* а) взбунтоваться, восстать; б) совершать грех, грешить; в) устать, утомиться, замучиться (ПРС, 2-т., 171-б.). Осы түп-төркіні арабтық болып табылатын, парсы тілінен калькаланған фразеологиялық бірліктің қазақ тілінде әрі қарай дамуының арқасында *асылық етті, асылық айтты* секілді мағыналас фразеологизмдер жасалған деп айтуға болады. Сол секілді қазақ тіліндегі *жігер* сөзінің қатысуымен *жасалған жігері құм болды, жігерін жасытты, жігері жоқ, жігерін жегідей жеді, жігері тасыды* секілді фразеологиялық бірліктердің кірмелігін танытып тұрған парсы тіліндегі адамның ішкі ағзасының бірі - жігер (бауыр) сөзі. Келтірілген тұрақты тіркестердің ішінен *жігері жоқ* тіркесі парсы тіліндегі *джегәраш ра бахт* (джегәраш ра – ол жігерін, бахт – ұтқызды, жоғалтты) «қорқақтық танытты, жүрексіздік көрсетті» мағынасындағы *жігерін жоғалтты* тұрақты тіркесінен калькаланған болса, *жігерін жегідей жеді* фразеологиялық тіркесінің астарында «қайғыру», «мұңаю» мағынасындағы *джегар ходра хордан* (сөзбе-сөз аударғандағы мағынасы: джегар – бауыр, ходра – өзінің, хордан – жеу (өзінің бауырын жеу) идиомы жатқанын анықтадық. Ал *жігерін жегідей жеді* фразеологизміндегі *жегідей* сөзі кейіннен, бұл тіркестің түркі тілдерінде, оның

ішінде қазақ тілінде игерілуі барысында қосылып, тұрақты тіркестің құрамы күрделенген болуы керек. Ал *жігері құм болды, жігерлі болу* тіркестерінің прототиптері де парсы тілінде бар, бұлардың калька екендігі анықталды. *Пешенеге жазылған, тағдырдың маңдайдағы жазуы* деген діни мазмұндағы фразеологиялық тіркестердің *тағдырдың сызығы* деп өзгеруі Абай қолданысында бар екен: *Көре алмай қалдым қалқамның, Дәл екі жыл қызығын. Жүректегі жазылмай, Тағдырдың салдың сызығын (Абай)*. Осындағы *тағдырдың сызығы* фразеологизмі Абайда «*маңдайға сызат түсті*» деген мағынада жаңғыртылған [81, 88-89 б.]

Араб, парсы тілінен калькаланған фразеологизмдерге семантикалық талдау нәтижесін қорытындылай келе, мынаны айтуға болады: фразеологиялық калькалау барысында кірме элементтердің сөздік мағыналары аясының кеңеюі, тарылуы, өзгеруі секілді семантикалық модификацияға ұшырауы орын алған.

Фразеологиялық калькалар қазақ тілінің лексика-фразеологиялық жүйесіне ене отырып, осы жүйедегі фразеосемантикалық өрістерден орын алады. Сонымен бірге қазақ тілінің төл лексемаларымен және фразеологиялық бірліктерімен синонимдік, антонимдік, деривациялық қатынастарға түсіп, фразеологиялық калькалардың жүйелік қатынасқа тартылуы оны қабылдаушы тілдегі игерілуін және қазақ тілінің лексика-фразеологиялық жүйесіне қабылданғандығын көрсететін бірден-бір белгі деп айтуға мүмкіндік береді.

Фразеологиялық калька – қарым-қатынасқа түскен тілдердің арасында құрылымдық ұқсастық болған кезде ғана мүмкін болатын тілдік құбылыстың нәтижесі. Қазақ тіліндегі кірме фразеологизмдердің этимонын тануда калькаланған фразеологизмдердің басым көпшілігі араб тіліне қарағанда, парсы тілінен калькаланғанын байқадық, мұның себебін қазақ тілі мен парсы тілдерінің құрылымдық ұқсастығынан көреміз. Осы ұқсастық тілдік элементтердің бірінен екіншісіне өтуіне мүмкіндік береді. Себебі тілдердің бәрі изоморфты, олардың құрылымдық негізінде ортақ принциптер жатады.

Зерттеу объектісінің күрделілігіне байланысты, фразеологиялық бірліктің құрамын анықтап, оны еркін тіркестерден ажырататын шекараны белгілеп алу керектігі анық. Осы тұрғыдан келгенде, біз де тіл білімінде кірме фразеологизмдерге қатысты жиі келтірілетін А.В. Куниннің көзқарасын басшылыққа аламыз. А.В. Кунин фразеологизмнің нысанына тілдегі күрделенген мағынаға ие барлық тұрақты тіркестердің кіретінін, ал оның ауқымына қатысты кемінде екі сөзден тұратынын айтады, мұның өзінде оның бірі шылау болуы да мүмкін. Ал ауқымы жағынан ең күрделі фразеологизм күрделі сөйлем түрінде болады. Сөйлем түріндегі фразеологизмдерге әдетте мақал-мәтелдер жатады. Күрделі сөйлемнен жоғары бірлік фразеологизм болып табылмайды. Тілдік материалдың шеңберін анықтап алуда, басшылыққа алынатын меже-шарттардың бірі – фразеологиялық бірліктердің бөлек жазылуы. Фразеологизмнің құрамындағы компоненттердің бөлек жазылуы (раздельно-оформленность) секілді белгі фразеологиялық бірліктердің құрылымына қатысты зерттеулердің бәрінде басшылыққа алынады.

Фразеологизм тілдік бірлік ретінде белгілі бір құрылымдық тұтастық болып табылады. Оның құрамындағы лексикалық бірліктер бір-бірімен белгілі бір жүйелілік қатынаста болады. Фразеологизмдерді құрылымдық талдаудың классикалық әдістеріне сүйене отырып, біз де кірме фразеологизмдерді сөз табына қарай топтастырамыз.

Қазақ тілі фразеологизмдерін сөз таптарына қатысына қарай етістік мағыналы фразеологизмдер, зат есім мағыналы фразеологизмдер, сындық мағыналы фразеологизмдер, үстеу мағыналы фразеологизмдер деп төртке бөліп қарастыру бар [33, 205 б.]

Сын есім мағынасындағы кірме фразеологизмдер: *нәркес көз, аршын төс, алма мойын, пісте мұрын, лағыл ерін, маржан тіс* т.с.с. Бұлардың қатарында *ай қабақ, алтын кірпік; ақ құба, бидай өңді; алма мойын, аршын төс; бірі – бұлбұл, бірі-тоты; алтын айдар, қалам қас* сияқты қос тағанды фразеологизмдерді атауға болады.

Етістік мағынасындағы фразеологиялық калькалар: *қам жеді, құса жеді, михнат шекті, жасап шекті, жақсы көрді, жек көрді, ынтызар болды, ант сү ішті, жігерін жеді, дүр шапты.*

Одағай: *астапыралда, құдай (алла) сақтай гөр! О дариға, атаңа нәлет! (лағынет)* («Нәлет» немесе «лағынет» - араб сөзі; оңбаған, көсегесі көгермеген деген мағынада), *аһ (ай) дүния «Шіркін жалған өмір-ай!» / ҚТФС, 72 б./*

Осы фразеологиялық калькалардың ішінде ерекше көңіл бөліп, жеке қарастыруды қажет ететіні етістікті фразеологизмдер мен одағай фразеологизмдер деп есептеп, соларға тоқталуды жөн көреміз.

2.5.3.1. Етістікті кірме фразеологизмдер

Қазіргі қазақ тіліндегі *айла қыл-, тәрк ет-, ғафу ет-, қызмет ет-, шарқ ұр-, назар сал-, құрмет тұт-, әлек бол-, машһүр бол-, қайран қал-, азап бер-, михнет шек-, тәмам бол-, қабыл бол-, қам же-* т.с.с. толып жатқан тұрақты сөз тіркестерінің бірінші компоненті ретіндегі есім сөздер (айла, тәрк, ғафу, қызмет, шарқ, назар, құрмет, әлек, машһүр, қайран, азап, михнет, тәмам, қабыл, қам) араб не парсы тілінен енген кірме сөздер екені белгілі. Түркі тілдеріндегі, оның ішінде қазақ тіліндегі араб, парсы кірме сөздеріне арналған зерттеу еңбектерінде шығыс сөздерінің күрделі етістіктер жасауға қатысуына назар аударылып, оның көп қолданылған амалдардың бірі болғанын айтылып келеді. Осы орайда академик Р. Сыздықова Қожа Ахмет Ясауи хикметтерінің тіліне қатысты мынаны айтады: «...Араб және парсы есім сөздерінің қолданысындағы үлкен ерекшелік – олардың күрделі етістіктер жасауға қатысуы. Күрделі етістіктер араб не парсы тіліндегі есім сөздер мен түркілік *ет-, қыл-, әйлә-* секілді көмекші және *бол-, тұт-, сал-* сияқты дербес мәнді етістіктерінің тіркесіп келуі арқылы жасалған. Мысалы: *парыз әйлә-* «сақтану»; *бәрһәм ұр-* «тарс жабу, ұру»; *биһуш бол-* «есінен тану», *бикана бол-* «жат болу, безу», *бизар бол-* «бас тарту», *чәңгәл ұр-* «қол салу, тырнақ батыру», *матәм тұт-* «жылау, қайғы тұту», *парыз әйлә-* «сақтану» және т.б. Қимыл атауын күрделі сөзбен беру және олардың негізі етіп араб және парсы сөздерін алу амалының жазба

дүниелер тілінде бастау алып, кейін біразының ауызекі сөйлеу тіліне ауысып, күні бүгінге дейін бірқатар түркі тілдерінде қолданылып келе жатқандығы куә. Мысалы, қазақ тілінде *зар еңіреу, зар жылау, дертке толу, арман қылу, шарқ ұру, гафу ету, дәрменде болу* етістіктері әбден орныққан сөздер» [108, 98 б.]. Хикметтерде қазіргі қазақ тіліндегі дара, синтетикалық етістіктер орнына оның аналитикалық варианты қолданыс тапқанын көруге болады, мәселен, *сұрау* етістігінің орнына *су'ал қылу, құрметтеу* деудің орнына *хурмат қылу, ойлану* емес *фікр қылу, көру* емес *мушаһадат қылу* секілді тіркестер қолданылған.

Мұндай құранды етістіктердің өзбек тіліндегі тарихына өзбек ғалымы С.Муталлибов қысқаша шолу жасайды. Ол XI ғасырдағы ауызекі сөйлеу тілінде олардың белгілі дәрежеде аз болғанын, бірақ әдеби тілде көбейгенін, XI ғасыр ескерткіші Йусуф Хас Хаджибтің «Құтатғу білігінде» де кездесетінін *сабр қыл-, суал қыл-* секілді мысалдар арқылы көрсетеді: *Кунгул арзу қилса ани ким йиғар; Ава кирма ишга сабир қил сарин; Суал қилди Лужман хақимдан бир эр.* А. Навои тілінде молынан қолданылған мұндай етістікті тіркестер қазіргі өзбек тілінде де кең қолданылып, тіпті соңғы уақыттарда олардың қолданылу аясы кеңейіп, ұлғая түскен [126, 172 б.].

Қарастырып отырған араб, парсы сөздері арқылы жасалған күрделі етістікті тіркестер XIX ғасырдың екінші жартысынан бастап, XX ғасырдың бірінші ширегіне дейін баспа беттерінде жарық көрген қисса-дастандарда, алғашқы газеттер тілінде де кең қолданылып келген. Қисса-дастандарда да етістіктің аналитикалық формасы оның синтетикалық түріне қарағанда жиі қолданылған және мұндай етістікті тіркестердің бірінші компоненті араб не парсы сөзі болып келеді. Қазіргі тіліміздегі *пайымдау, байымдау* секілді етістік көбіне *фаһм ету, жіберу – ирсәл қылу, жерлеу - дафан қылу, өлтіру – қатл ету, набуд қылу, ыләк ету* түрінде екі компоненттен тұратын аналитикалық формалар түрінде қолданылған [127, 96 б.]. Ауызша әдеби тілдің негізінде дамыған қазіргі қазақ әдеби тілінде *рахим әйлә-, гарақ қыл-, дафан қыл-, ыләк қыл-* секілді көптеген құранды тіркестер қолданыстан шықса да, жазба әдеби тіл дәстүрінің негізінде қалыптасқан түрік, татар, өзбек, әзірбайжан тілдерінде олар сақталған.

Генетикалық жағынан жақын, туыс түркі тілдеріндегі ұқсас заңдылықтарды тауып, салыстыру арқылы да кейбір етістіктердің түп-төркінін ажыратуға болады. Мәселен, татар тіліндегігі «қарау», «көру» мағынасындағы *та-машиа+әйлә-* тіркесі қазақ тілінде дәл сол мағынадағы *тамашиалау* түрінде қолданылып жүр. Осылайша, күрделі сөздерді құрамдас сөздерге ажыратып, оның шыққан тегін анықтау тіл тарихы үшін, тілдегі лексика мен сөзжасамның даму тарихын анықтау үшін жаңа материалдар береді.

Қарастырылып отырған күрделі етістіктер синтаксистік тұрғыда да зерттеліп келеді. Қазақ және басқа да түркі тілдеріндегі етістіктерді зерттеуге арналған еңбектер *есім+көмекші етістік* үлгісімен жасалған тіркестерге қысқаша сипаттама берумен ғана шектеледі. Н.Оралбаева **есім+көмекші етістік** күрделі тіркестерін *құранды етістіктер* деп қарастырып, оның негізгі белгілерін атап көрсетеді. Мұндағы көмекші етістіктердің көмегімен есім сөз

кимыл мағынасына ие болатынын, сөйтіп сөз жасаушы, сөз тудырушы қызмет атқаратынын айтады [128, 62-63 бб.]. Зерттеуші есім сөздің күрделі етістік құрап қолданылуының негізгі себебін тілдің грамматикалық құрылысымен байланысты қарастырады: «Тілдің грамматикалық құрылысы тілде аналитикалық форманың қай түрде қалыптасуына әсер етеді, үйкені қай тілде болмасын аналитикалық форма ол тілдің грамматикалық құрылысынан тыс қалып-таспайды» [128, 11 б.]. Түркі тілдеріндегі орыс кірме сөздерінен жасалған осындай етістіктерді зерттеген ғалым В.А. Исенғалиева мұндай күрделі етістіктерді *аналитикалық етістіктер* деп атайды [129, 42 б.]. Ғалым мұндай тіркестердің құрамындағы көмекші етістіктердің қызметін анықтайды: «Глагол «делать» в тюркских языках используется как вспомогательный при образовании составных глаголов. Он вербализует именную компонент и приобретает, таким образом, словообразовательное значение. Роль составного глагола состоит в выражении грамматических отношений всего сочетания в целом. Составной глагол типа «имя+глагол» «делать»» выступает в предложении как одно слово, лексическое значение которого заключено в именном компоненте. Он изменяется по лицам, временам и наклонениям, имеет категорию залога. Его роль в предложении аналогична роли простого глагола. Сочетание имени с глаголом «делать», таким образом, представляет собой в тюркских языках особый случай образования составных глаголов с переходным и непереходным значением» [129, с.54]. Сонымен, қазақ тіл білімінде *есім+көмекші етістік* үлгісімен жасалған тіркестер бірде аналитикалық етістіктер, бірде құранды етістіктер деп аталып келеді екен. Қазақ тіліндегі араб, парсы кірме сөздері арқылы жасалған құранды етістіктердің бірқатары қазіргі кезде тарихи дамудың нәтижесінде өзінің фонетикалық тұлғасын өзгертіп, құрамындағы сөздердің кірігуі нәтижесінде аналитикалық тұлғасын жоғалтып, синтетикалық етістікке айналған: *фәһм ету* – пайымдау, *хисаб қылу* – есептеу, *әлек болу* – әлектену, *арман ету* – армандау, *үміт қылу* – үміттену, *шеңгел ұру* – шенгелдеу, *кедей болу* – кедейлену, *тәрк ету* – тәркілеу, *гүл болу* – гүлдену, *қабыл болу* – қабылдану, *ләф ұру* – лепіру, *гәп ұру* – көпіру және т.б. Мұндай дара етістіктердің о бастағы тұлғасын анықтауға, етістікке ұйытқы болған есім сөзді ажыратуға араб графикасымен жазылған ескерткіштер, алғашқы кітаптар секілді жазба дүниелер мүмкіндік береді, сонымен бірге туыстас түркі тілдеріндегі қолданысымен салыстыру да бұл мәселеде септігін тигізеді.

Синтетикалық етістіктерді түбір мен жұрнаққа ажырату етістіктердің этимологиясын анықтауға мүмкіндік береді. Мәселен, қазақ тіліндегі «мақтанып, босқа сөйлеу, бөсу» мағынасындағы *леніру* етістігі парсының «сөз» мағына-сындағы *ләф* зат есімі мен түркінің *ұр-* көмекші етістігінің кірігуінен жасалған дара лексикалық бірлік. Қазіргі парсы тілінде де *ләф* зат есімі *задан* «ұру» көмекші етістігімен тіркесіп келіп, «әңгімелесу» мағынасында жұмсалады. Қазақ тіліндегі о бастағы бұл тіркестегі көмекші етістік *ұр-* өзінің бастапқы лексикалық мағынасын жоғалтып, окказионалды-көмекші мағынаға ие болған, бара-бара аффикске айналып, есім сөзбен кірігіп кеткен. Бұл

фразеологиялық тіркес қазіргі башқұрт тілінде «өсек айту» мағынасында *лаф ороу* түрінде қолданылады [130, 129 б.] Сол секілді қазақ тіліндегі **көпіру** етістігі турасында да мынаны айтқымыз келеді: бұл сөз парсының *гәп* «хвастливая речь» деген сөзі мен ұр- көмекші етістігінің тіркесінен жасалған болуы керек деп шамалауға болады. *Гәп+ұру* «мақтану, бос сөйлеу» мағынасында тек қазақ тілінде ғана қолданылады, ал түрікмен, башқұрт, қырғыз, каракалпак, өзбек секілді басқа түркі тілдерінде *гәп ұр-* «әңгімелесу, сөйлесу» мағынасындағы етістік. Егер парсы тілінде «сөйлесу», «әңгімелесу» мағынасында *ләф задан* (ләф ұру) тіркесі қолданылса, тәжік тілінде ол мағынаны *гәп задан* (*гәп ұру*) тіркесі береді екен. Қазақ тілінде *гәп* сөзі «мұнда бір гәп бар» сықылды мәнамәтінде «сыр», «жұмбақ» мағынасында ғана қолданылады, яғни гәп сөзінің қолданылу аясы шектеулі. Бұл сөздің басқа түркі тілдеріндегі қолданысы туралы Н.З. Гаджиева мынаны айтады: «В киргизском языке *кәп* употребляется в смысле «слово», «разговор», «серьезное дело», «деловая речь» в соединении с модальными глаголами образуются составные глагольные формы *кәп ұр-* (дословно «ударять слово», как бы «отрубить слово»), *кәп уруш-* (как бы «взаимно ударять словом»), *кәп сал-* (досл. «бросать слово») все три в значении «беседовать», «калякать»; в каракалпакском языке *гәп* «разговор» [131, с.365]. Көріп отырғанмыздай, «көпіру, лепіру» мағынасындағы коннотативті реңк басқа түркі тілдеріндегі бұл тіркесте жоқ, ол бейтарап, аналитикалық етістік ретінде қолданылады. *Лепіру, көпіру* секілді екі құрамдас сөзден тұратын бірлік компоненттерінің кірігуінен күрделі тіркестің дара сөзге айналуы – ұзақ тарихи дамудың жемісі. Тілдің дамуы барысында, сондай-ақ үздіксіз жиі қолданыстың нәтижесінде тіркес құрамындағы сөздер лексикаланып, алдыңғы сыңарлар өзінен кейінгі сыңарлардың сапасын, қасиетін, белгісін білдіру мүмкіншілігінен айрылады, мағыналық дербестігінен қол үзеді [131, 311 б.]. Аталған себептердің қатарына тілдердің бәрінде болатын үнемділікке, жинақылыққа, ықшамдауға ұмтылу әрекетін қосуға болады. Лексикалық бірліктерге жататын тұрақты, түйдекті тіркестердің (яғни күрделі сөздердің) бір қатарындағы лексикалық жүк арқаламайтын бөлшегі одан әрі абстракциялана түседі де, грамматикалық форма-ларды жасайды: күрделі сөз дара сөзге айналады [131, 320 б.]. Осылайша *ләф ұру, гәп ұру* тіркестерінің құрамындағы есім сөздер (ләф, гәп) лексикалық жүк көтеріп тұрған бірліктер ретінде фонетикалық жағынан игеріліп, құранды сөздің мағыналық бөлшегі ретінде ғана сақталған. Көмекші етістіктің есімнен етістік жасаушы жұрнақ мағынасына жетуі түрік, гагауз, ұйғыр тілдерінде де байқалады. Түркілік *әйлә* көмекші етістігі қазіргі түрік, татар тілдерінде сақталған, мысалы, түрік тілінде ресми-кеңсе тілінде қолданылады: *sabreylemek* – сабыр ету, шыдау. *Гәп ұр-, ләф ұр-, сабыр әйлә-, тамаша әйлә-* секілді құ-ранды етістіктер құрамындағы элементтер синтаксистік қарым-қатынас тұрғысынан етістік-баяндауыш пен тура толықтауыш катынасындағы элементтер ретінде болған. Бірақ уақыт өте келе қолданыс жиілігінің нәтижесінде тіркестегі етістіктің мағынасы көмескіленген немесе мүлде жоғалған да, олар тәуелсіз элемент ретінде баяндауыш қызметін атқарудан қалып, іс-әрекеттің белгісі ретінде сөз

тудырушы құрал, етістікке айналдыру морфемасының дәрежесіне жеткен. Көмекші етістіктер грамматикалық мағынасы жағынан етістік жасаушы аффикспен пара-пар. Грамматикалану нәтижесінде екі компонент кірігіп, бір ғана лексикалық мағынаны білдіретін сөзге айналады [129, 43 б.]. Көмекші етістік деривациялық қызмет атқарып, зат есімді етістікке айналдыру, яғни вербалдауға қатысады.

Сонымен, араб, парсы сөздерінің түркінің көмекші етістіктерімен тіркесе қолданылуының себебі неде? Мұның себебін, біріншіден, түркі тілдік дәстүрінен, екіншіден, әртүрлі жүйедегі тілдер арасындағы тілдік қарым-қатынас (языковой контакт) теориясынан іздеу керек деген ойдамыз. В.Ю. Розенцвейг жүйесі әртүрлі тілдердің арасындағы қарым-қатынаста мағынаны жеткізудің морфологиялық тәсілі лексикалық тәсілмен ауыстырылатынын айтады [132, 65 б.]. Оның үстіне бір тіл екінші тілден сөз алғанда, қабылданушы тілдің лексикалық қоры алыс-беріс ықпалына түседі де, ал оның грамматикалық, морфологиялық ерекшеліктері екінші, яғни қабылдаушы тілге өтпей, өзгеріссіз қалатыны белгілі.

Кірме сөздер теориясында әртүрлі сөз таптарынан енген сөздерді салыстыру ғалымдар назарында болып келді. Олардың бірқатары кірме сөздер ішінде етістіктің мүлде болмайтынын айтса, енді бірқатары етістіктің болатынын, бірақ өте аз кездесетінін айтады. Поляк ақыны Адам Мицкевич бөтен тілден етістіктің қабылдануын сол тілдің ұлттық болмысын жоғалтуының белгісі деп есептеген екен [133, 123 б.]. Л.А. Булаховский бір тілден екінші тілге көбінесе зат есім, сын есімдер, одан кейінгі орында одағай, өте сирек жағдайда үстеу, есімдік, сан есім және етістік қабылданатынын айтады [133, 119 б.]. Қазіргі парсы тіліндегі кірме сөздердің ішінде зат есім, сын есім, өте сирек жағдайда сан есім (онда да үлкен сандық мәнді білдіретін *биллион* секілді сөздер) кездеседі де, ал одағай сөздер мен етістіктер мүлде жоқ екен [134, 32 б.]. Ұзақ жылдар бойы қытай тілімен қарым-қатынасқа түскен жапон тілінде қытай кірме сөздері тұтас жүйе құрайды. Зерттеуші В.М. Алпатов бұл жүйеде қытай тілінен енген етістіктердің жоқ екенін айтады [135, 101 б.]. Араб тілімен тілдік қарым-қатынасының тарихы талай ғасырдан бері келе жатқан күрд тілінде де араб тілінен енген етістіктер жоқ болып шықты [17, 31-34 бб.]. Ч.Х. Бакаев армян тілі мен күрд тілдері арасындағы тілдік байланыс нәтижесінде күрд тілінде армян тіліндегі инфинитив формасы күрд тілінің көмекші етістіктерімен тіркесте қолданылып, күрделі етістік жасауға қатысатынын, ал жеке тұрып қолданылмайтынын айтады [17, 84-85 бб.]. Кірме сөздер ішінде етістіктің мүлде болмайтыны не болмаса сирек кездесетіні көптеген тілдерден байқалады. Түпнұсқа тілден қабылдаушы тілге тек қана етістіктің есімді тұлғалары (етістіктен жасалған зат есім, есімдік, тұйық етістік, есімше) енеді де, олар қабылдаушы тілдің кең мағынадағы *болу* мәніндегі көмекші етістіктерімен тіркесте қолданылады. Мұндай жағдай санскрит-хинди тілдік байланысында да бар. Соған қарап, етістікті қабылдаудың мұндай түрі тілдік универсал яғни әмбебап тәсілдердің бірі деп есептеуге болады. Мұндай тіркестерді Э. Моравчик *құрылымдық сипаттағы кірме сөздер* деп атайды. Ол етістік

мағынасындағы лексикалық бірлік екінші тілге мүлде енбейтінін, ал ене қалған жағдайда фонетикалық кешен етістік болып есептелмейтін лексема түрінде қабылданатынын ескертеді [136, 103 б.]. Етістіктен жасалған негіз – есім сөз арқылы ғана енеді. Қазақ тіліндегі араб, парсы кірме сөздерінің ішінде де етістік жоқ. Ал тілдегі қимыл-әрекетті атауға деген қажеттілік кірме сөз бен төл етістіктің тіркесі арқылы қанағаттандырылып отырған. Етістіктің қабылдаушы тілге енбеуі сөз таптарының семантикасына да байланысты. Етістіктің есім сөздермен салыстырғанда барынша абстракт мағынаны білдіретіндігінде, оның үстіне етістіктің лексикалық та, грамматикалық мағынасы да барынша күрделі. Етістіктің сөйлемдегі қызметі мен байланыстарының сипаты да күрделі. Тілдегі негізгі грамматикалық жүкті көтеретін сөз табы – етістік, сондықтан да ол басқа тілдік жүйеге тікелей өте алмайды екен. Бірақ етістікті басқа тілдерден қабылдаған тілдер де бар, оған түркі тілдерінің ішінен славян тілдерімен байланысы ертеректе басталған, бұрыннан келе жатқан гагауз, қарайым, тува тілдерін жатқызуға болады. Бұл қос тілділік құбылысы орын алған, тілдік қарым-қатынасының тарихы ұзақ тілдерде ғана байқалады. Э. Хауген тілдегі кірме сөздердің ішінде зат есім мен етістіктің мол болатынын, ал септеуліктер, шылаулар мен еліктеуіш сөздердің аз кездесетінін айтады. Бірақ Э. Хаугеннің бұл пікірін Линник теріске шығарып, өз көзқарасын былайша білдіреді: «Утверждение Хаугена, что глагол принадлежит к одному из наиболее заимствуемых классов несправедливо по отношению к тюркским языкам (да и по отношению к индоевропейским его) следует принять с оговоркой, учитывая возможность формирования глаголов при помощи именных основ» [137, с.111].

Есім+көмекші етістік үлгісіндегі құранды етістіктердің орта ғасыр ескерткіштерінде қолданылуына түркітанушы Э.Н. Наджип назар аударып, мұндай конструкциялар парсы тілінен аударма жасау нәтижесінде калька жасау арқылы енген деген пікір айтады. Бұған Э.Н. Наджип Сейф Сарайидің «Гүлістанын» (XIV ғасыр) парсы тіліндегі түпнұсқасымен салыстыру арқылы көз жеткізеді. Ескерткіште түркілік ұр- етістігі «соғу», «ұрлау», «тонау» деген негізгі мағынасымен бірге көмекші етістік қызметінде жұмсалған. Парсы және араб сөздерімен тіркесінде аталған көмекші етістік парсы тіліндегі «ұру, соғу» мағынасындағы *زَدان* *zādan* етістігін калька жасау арқылы қайталаған. Осы лайша парсының *qādām zādan* күрделі етістігін Сәйф Сарайи *қадам ұрмақ* деп аударған, мысалы: *tuni ajtti dagi qadam jolga urdi*: *мұны айтты дағы қадам йолга ұрды*. Сонымен бірге ескерткіште *ұру* етістігі толыққанды негізгі дербес мағынадағы етістік ретінде, бірақ ауыспалы мағынасында да қолданылған, мысалы: *hāramij lār көр mal li karvan urdilar* ‘қарақшылар көп малы бар керуенді тонады’[46, 87 б.]. Парсы тіліндегі *zādan* етістігі көп мағыналы етістікке жатады: 1. ұру, соғу (адамды семсермен ұру); 2. ұру (жүректің соғуы) 3. ұрлау, ұрлық жасау; 4. жасау (ақша соғу); 5. ұшырау, душар болу т.с.с. мағыналарды береді /М.Моин, 1 том/. Сонымен бірге бұл етістік есім сөздермен тұрақты сөз тіркесінде қолданылады: *ләф задан* – мақтанып сөйлеу; *хәрф задан* – сөйлеу; *қадам задан* – жүру, адымдау; *дуруғ задан* – өтірік соғу, өтірік айту. Ауызекі тілдегі «ұрлау» мағынасының түркі тілінде қолданылуы парсы тілінен

калька жасау арқылы енгізілген етістік екенін таныта алады. Әдетте лексикалық бірлік бір тілден екінші тілге бір ғана мағынасында, сирек жағдайда екі-үш мағынасында ғана енетіні белгілі. Қазақ тіліндегі *қам жеу*, *ант су ішу*, *қамқорын соғу* секілді тұрақты тіркестердің парсы тілінен калькаланғанын зерттеу нәтижелері көрсетті.

Есімдердің көмекші етістікпен тіркес құрай қолданылуы түркі тілдерінің табиғатына тән құбылыс па, я болмаса басқа тілдердің ықпал етуінен пайда болған ба деген сауалға жауап беру үшін ескі түркі және иран тілдеріндегі осыған ұқсас тіркестердің табиғатына талдау жасауға талпынып көрейік.

Ескі түркі тілінде аналитикалық жолмен есімнен етістік жасау кең қолданылған. Есім сөздермен тіркесте *қыл-*, *бол-*, *тұт-*, *кел-*, *ет-*, *бер-*, *көр-* көмекші етістіктері кеңінен қолданылған. Мәселен **тұт-** көмекші етістігі (о бастағы негізгі мағынасы «ұстау») арқылы ескі түркі тілінде сабақты және салт етістіктер жасалған. Мысалы: *at tut-* ‘танымал болу’, *söz tut-* ‘тыңдау’, *azun tut-* ‘әлемді билеу’ (ажун - әлем), *il tut-* ‘ел билеу, елді басқару’, *köz qulaq tut-* ‘дайын тұру, сақ болу’, *berk tut-* ‘берік сақтау (сөзді, заңды, ережені)’ (berk ‘мықты, берік (сын е.)) [138, 436 б.]. Бұл үлгі қазіргі қазақ тіліндегі *құлақ тұту*, *құрмет тұту*, *үлгі-өнеге тұту* секілді тұрақты тіркестерде сақталған. Түркілік *ұр-* етістігі *бас ұру*, *аяқ ұру* секілді тұрақты тіркестерде қолданылған. Көне түркі тіліндегі көмекші етістіктердің тұрақты тіркестер құрамында қолданылуы туралы мынадай пікір бар: «К древнейшему слою тюркской глагольной лексики восходят, вероятно, также и многие межтюркские устойчивые сложные лексические единицы типа др.-тюрк. *adag ur-* ‘наступать’, *boğuz qıru-* ‘проглотаться, чувствовать голод’, *jaş kel-* ‘стать пожилым’, *ayuzya baq-* ‘подчиниться’, *at al-at teg-* ‘приобрести титул’, *baş qurut-* ‘лишиться головы’, *baş çalyn-* ‘подчиниться’, *taruуqa kir-* ‘поступить на службу’, *öz ket-* ‘лишиться чувств’, *at arta-* ‘опорочить, запятнать свое имя’ и т.п., которых в большинстве современных тюркских языков уже нет» [138, с.438]. Көне түркі тіліндегі *аяқ ұру* тіркесі қазіргі қазақ тілінде *аяқ басу*, *қадам басу* түрінде қолданылып жүр, көне түркілік *аяқ/адақ* сөзі қазіргі кезде арабтың *қадам* сөзімен алмастырылған. Не болмаса қазіргі қазақ тілінде қолданылып жүрген *қызмет ету*, *қызмет атқару*, *қызмет істеу* тіркестеріндегі *қызмет* сөзі ежелгі түркі тіліндегі *таруу* сөзін ығыстырса, *гүлдену* етістігіне негіз болған парсының *гүл* сөзі байырғы тіліміздегі *шешек* сөзін алмастырғаны мәлім. Осылайша түркінің байырғы сөздерін кейіннен араб, парсы кірме сөздері алмастырғанын көреміз. Тіліміздегі *мекенде-*, *астарла-*, *гүлде-* секілді толып жатқан етістіктердің негізін араб, парсы сөздері құрап тұр. Бұл кірме сөздердің тым ертеректе енгендігі сонша, тілімізде әбден игеріліп, бөтендігі мүлде сезілмейтін дәрежеге жеткен. Түркі тілінің материалдары *ұр-* етістігінің *аяқ ұр-* деген тұрақты тіркесте қолданылғанын көрсетеді, кейіннен орта ғасырларда *аяқ* сөзі *қадам* сөзімен алмастырылғанын байқаймыз. Жоғарыда келтірілген мысалдар есім сөз бен көмекші етістіктің тіркесіп келуі арқылы жасалған етістікті тұрақты тіркестер көне түркі тілінде де болған деген қорытынды жасауға мүмкіндік береді.

Парсы тілі морфологиялық формаларға тапшы аналитикалық тілдер қатарына жатады. Түркі тілдеріндегі секілді парсы тілінде де қалыптасқан көмекші етістіктер жүйесі предикаттық көрсеткіші жоқ сөз таптарының баяндауыш қызметінде жұмсалыуына көмектеседі. Көмекші етістіктер есім+көмекші етістік үлгісіндегі, құрамындағы компоненттері еркін қатынасқа құрылған есімді баяндауыш жасауға қатысады, мысалы, *мадәр будән* «ана болу», *молла шодән* «молда болу». Мұндай тіркестердегі есім сөздерді басқа есім сөздермен ауыстыруға болады. Көмекші етістіктер зат есімдермен тіркесіп келіп, тұрақты сөз тіркесін де құрайды. Мұндай фразеологиялық тіркестерге *хәрмән кубидән* «тарту(астықты)», *нәфәс кешидән* «дем алу», *һамле бордән* «шабыл жасау» сияқты тіркестер құрамындағы *кубидән*, *кешидән*, *бордән* көмекші етістіктерінің есім сөзбен меңгеріле байланысуына құрылған тіркестерді жатқызуға болады. Бірақ парсы тілінде құрамдас сөздері меңгеруге құрылған тұрақты тіркестермен бірге, компоненттерінің арасындағы байланыс тарихи дамудың нәтижесінде алғашқы мағынасын жоғалтып, екеуі біріге келе бір ғана ұғымды беретін тұрақты тіркестер де бар. Мұндай тұрақты тіркестердің тарихи уәжі бар. Кейбір тіркестер еркін, сонымен қатар тұрақты тіркес ретінде жұмсала алады. Мысалы: *دادن جواب دادән* «жауап беру (тура және ауыспалы мағынада қолданылады), *دارغ گفتن دورуг гофтән* «өтірік айту», *دادن دستور дәстүр* *دادән* «нұсқау беру». Мұндай тіркестердің мағынасы мәнмәтін арқылы анықталады. Парсының «ұру» мағынасындағы *زند* зәдән көмекші етістігі *حرف* һәрф «сөз» есімімен тіркесіп келіп, «сөзді ұру» деген тура формальды мағынасында емес, «әңгімелесу» мағынасында жұмсалады, яғни *задан* көмекші етістігі «есім сөз арқылы белгіленген нәрсені жүзеге асыру, орындау» деген мағынаны береді. Сол сияқты қазақ тіліндегі «шарқ ұру» мағынасындағы парсылық *چرخ* чәрх зәдән «айналу» етістігі *чәрх* «дөңгелек» және *задан* «ұру» сөздерінің тіркесінен жасалып тұрғанымен, *дөңгелек ұру* емес, «дөңгелек іспетті әрекет жасау, дөңгелектей айналу», яғни «дөңгелеу, айналу» мағынасын береді. Парсы тіліндегі *зәдән* «ұру» етістігі *һәрф зәдән*, *чәрх зәдән*, *ниш зәдән* «соғу» (дәлме дәл аудармасы: тілмен ұру, яғни тілімен әрекет істеу), *даст зәдән* – кол соғу, кол ұру (даст – кол), *чешм зәдән* «көзін жыпылықтату» (чешм – көз, мұнда «көзін ұру» емес, «көзін қимылға келтіру») секілді етістіктер құрамында қолданылады. Мұндай күрделі етістіктердің құрамындағы есім сөз іс-әрекет орындаудың дерексіз нысаны ретінде қабылданады да, *зәдән* жартылай грамматикалану нәтижесінде өз нақтылығынан айырылған көмекші етістік. Жалпы, парсы тілінде де араб сөздерінің парсының көмекші етістіктерімен тіркесе келіп, құранды етістіктер жасауға қатысуы – етістік жасаудағы өнімді тәсілдердің бірі. Парсы тіліндегі *کردن* *тәкзиб кәрдән* «жоққа шығару», *ایراز کردن* *ебраз кәрдән* «білдіру», *ایجاد کردن* *иджәд кардан* «құру, жасау», *تحصیل کردن* *тәһсил кәрдән* «оқу, үйрену», *تبدیل کردن* *тәбдил кәрдән* «айналдыру, өзгерту», *قبول کردن* *қабул кәрдән* «қабылдау», *جلب کردن* *жалб кәрдән* «тарту», *تمام کردن* *тәмам кәрдән* «тәмамдау», *استثمار کردن* *естесмар кәрдән* «қанау, пайдалану» сияқты күрделі тіркестер араб тілінен енген кірме сөздер мен парсылық *کردن* *кәрдән* «болу» көмекші етістігінің тіркесуі арқылы жасалып тұр [102].

Жоғарыда келтірілген мысалдардан *есім+көмекші етістік* үлгісімен құранды етістік жасау тәсілі түркі тілдері мен тәжік-парсы тілдеріне ортақ гомогенді құбылыс екенін байқадық. Қазіргі қазақ тіліндегі *қадам ұру, шарқ ұру, лаф ұру, гәп ұру* сияқты тұрақты тіркестер түркі тілдеріне парсы тілінен калька жасау арқылы аударылған фразеологиялық тіркестер болып табылады.

Жүйесі әртүрлі, туыс емес тілдердің арасында ұзаққа созылған қарым-қатынастың нәтижесінде олардың арасындағы ұқсастық лексикалық деңгейде ғана емес, сонымен бірге морфологиялық, синтаксистік деңгейлерде де болатынына тіл білімінде көптеген мысалдар бар. Түркі тілдерінің иран тілдеріне тигізген әсері, нақтылай айтқанда, өзбек тілі мен тәжік тілдерінің арасындағы ұқсастық мәселесі тәжік-парсы тілін зерттеушілер еңбегінде сөз болады. Бір-қатар ғалымдар тәжік тіліндегі етістіктердің тіркесуінен жасалған күрделі етіс-тіктерді өзбек тілінің әсерінен болған грамматикалық құбылыс деп таниды. Өйткені көсемше мен композит, яғни көмекші етістіктің тіркесуі арқылы жасалған тіркестер тәжік тілінің табиғатында жоқ, оған жат құбылыс көрінеді. Тәжік тіліндегі етістіктің рай, вид секілді категорияларына қатысты етістік-модифи-каторлардың қызметі етістік композиттерінің өзбек тілі мен тәжік тілдерін, сонымен бірге типологиялық тұрғыдан әртүрлі басқа да шығыс тілдерін (урду, хинди, бенгал, қытай, жапон, монғол) салғастыра отырып зерттеу арқылы А.З. Розенфельд бұл ұқсастықтың түркі тілі әсерінің арқасында қалыптасқанын жоққа шығаруға тырысқанымен, өзге тілдің белгілі дәрежедегі ықпалын мойындап, былай дейді: «выражение вида в таджикском языке с помощью сложно-составных глаголов есть определенная грамматическая форма, возник-шая вне зависимости от воздействия какого-либо языка. Узбекское влияние, возможно, сказалось на более интенсивном распространении этой конструкции выражения вида в таджикском языке и в особенности в северо-западной группе таджикских говоров, откуда она перешла в разговорный и литературный языки. Формы сложно-составных глаголов в слабой степени развиты в юго-восточной части Таджикистана и, наоборот, очень распространены в тех районах, где наблюдаются тесные узбекско-таджикские языковые связи. Большое влияние на развитие категории вида а таджикском языке также оказали переводы. Составные глаголы из говоров через разговорную речь широко проникли и в литературный язык, т.к. фактически они являются главным способом передачи разнообразных видовых оттенков русского глагола на таджикский язык» [139, с.42]. Тәжік тіліндегі түбір етістіктердің саны шектеулі, шамамен алғанда 300-ден аспайды екен. Бұл тілде түрлі жұрнақтар мен префикстер арқылы етістік жасау да өнімді тәсілге жатпайды. Сондықтан тілдегі толып жатқан түрлі қимыл-әрекет ұғымдарын беру үшін есім сөз, аз мөлшерде сан есім мен үстеу секілді сөз таптарының етістікпен тіркесі молынан қолданылады. Осындай үлгіде жасалған *дам гирифтан* «демалу» (дам –вздох, дыхание), гирифтан – алу), *йод гирифтан* «есте сақтау» (йод-память, гирифтан – алу); *дидан* «көру» етістігі арқылы: *нағз дидан* «жақсы көру» (нағз – жақсы), *бад дидан* «жек көру» (бад – жаман), *задан* «ұру» етістігімен: *гап задан* «сөйлесу, әңгімелесу» (гәп – сөз, дәлме-дәл

аудармасы: «сөз ұру»), *чарқ задан* «шарқ ұру» (чарқ «дөнгелек», дәлме-дәл аудармасы: «дөнгелек ұру» яғни дөнгелек сияқты іс-әрекет жасау, дөңгелеу, айналу); *додан* «беру»: *нишон додан* «белгі беру, көрсету» (нишон – белгі, нышан); *хордан* «жеу, ішу»: *ғам хордан* «қам жеу» [140] секілді тұрақты тіркестер қазақ тілінде де бар: *дем алу, жадта сақтау, жақсы көру, жек көру, шарқ ұру, нышан беру, қам жеу*. Мұндай ұқсастықты тілдік қарым-қатынас нәтижесінде пайда болды деп айтуға толық негіз бар. Тілдік қарым-қатынас теориясында синтаксистік кальканың, яғни бір тілдің табиғатына тән модельді қабылдаушы тілдің формалары арқылы жеткізу – тілді дамытудың бір тәсілі.

Қорыта келгенде, араб және парсы есімдерінің түркінің көмекші етістігімен тіркесінде мол қолданылу себебін, біріншіден, тілдің ішкі заңдылығынан, екіншіден, тілдік қарым-қатынас нәтижесінде болатын конвергенция құбылысынан іздеу керек болады. Бұл орайда түркі және иран тілдері арасындағы қарым-қатынас тарихы мұндай кірмелердің орын алуының заңды процесс екенін танытады.

Жоғарыда қарастырылған күрделі етістіктерді синтаксистің нысаны етіп аламыз ба, әлде оларды фразеокұрылым ретінде танып, фразеологияда қарастырамыз ба деген сауал туатыны сөзсіз. Парсы тіліндегі күрделі етістіктерге қатысты пікірлерді зерделесек, бұл мәселеде ғалымдардың пікірі әртүрлі. М.Шаки оларды фразеологиялық етістіктер деп атап, бұл қатарға мағынала-рында семантикалық жылысу құбылысы байқалатындарын жатқызса, Ю.А.Рубинчик әртүрлі деңгейдегі тұрақтылығымен ерекшеленетін барлық күрделі етістіктерді фразеологиялық құрылымдарға жатқызады [141, 121 б.]. Құранды етістіктерді фразеологизм деп тану үшін оның құрамындағы компоненттерінің біреуі не болмаса бәрі бастапқы тура мағынасында емес, ауыс мағынасында қолданылып тұрғанын анықтау қажет. Фразеологиялық бірлік деп танудағы басты меже-шарт – бейнелілік екені белгілі. Алайда біз қарастырып отырған құранды етістіктердегі араб, парсы сөздерінің мағынасы барлық уақытта түсінікті болмайды, олардағы араб, парсы компоненттерінің ішкі формасы айқын, белгілі емес. Осыны ескере отырып, біз араб, парсы кірме сөздерінің қатысуымен жасалған құранды етістіктерді етістікті фразеологизмдер ретінде қарастырамыз.

2.5.3.2. Одағай фразеологизмдердегі кірмелер

Түркі тілдеріндегі араб және парсы тілдерінен енген кірме одағайлар өз алдына зерттеу нысаны ретінде қарастырылмаса да, қазақ тіліндегі одағайларды зерттеген Ш.Ш. Сарыбаев, әзірбайжан тіліндегі одағайларға арналған К.Б. Гаджиев, қырғыз тіліндегі С. Иманалиев, өзбек тіліндегі С. Усманов, түрік тіліндегі одағайларды қарастырған Р. Рустамов зерттеулерінде сөз болады.

Кірмелік теориясында сөз таптарының ішінде одағайлардың да пәрменді түрде жүрген билингвизм жағдайында бір тілден екіншісіне қабылданатындығы айтылып келеді. Тілдегі одағайлардың дамуы әдеби тілдің жалпы даму процесінен бөлек тұрмайды. Одағайлардың бір тілдік жүйеден екінші тілдік жүйеге оңай өтуінің себебі олардың адамның ерік-жігерін оятып, белгілі бір

эмоциялардың белгісі ретінде қызмет ететін мағыналарының табиғатымен, сондай-ақ синтаксистік оқшаулығымен, сөйлемнің «суррогаты» ретінде атқаратын қызметімен түсіндіріледі [142, 205 б.]. Одағай сөздердің сөйлемнің басқа мүшелерімен тікелей қарым-қатынасқа түспейтін оқшаулығы, белгілі бір дәрежедегі дербестігі мен тәуелсіздігі, тілдік жағдаятқа байлаулы болуы олардың басқа тілдік жүйеге өтуін оңайлатады, пәрменді билингвизм жағдайында, қала берді пассив билингвизмнің алғашқы кезеңінде де одағайлар қабылдана беретіні анықталған [137, 107 б.]. Мұнымен қоса олардың күнделікті өмірде жиі қолданылуы, ықшамдылығы олардың қатарын өзге тілден алу арқылы одағайлар қатарын молайтып, тілдің түрлі эмоцияларды беру мүмкіндіктерін арттыруға деген қажеттілік секілді тілдің ішкі заңдылықтарына да байланысты. Әрине, бұл жерде тілдің әлеуметтік рөлі мен оның қоғамдағы орны секілді сыртқы факторлардың да елеулі рөл атқаратыны мәлім. Сондықтан қандай да бір тілді алып қарасақ та, кірме одағайлары жоқ тіл кемде-кем. Мәселен орыс тіліндегі *қараул, браво, бис, ура* секілді одағайлар басқа тілден алынған кірме одағайлар болса, парсы-тәжік тілдерінде *ачиб, тавба, хайр, шуқр* секілді толып жатқан одағайлар араб тілінен алынған. Бір тілден екінші тілге тек осы тәрізді жекелеген сөздер ғана емес сонымен бірге одағай қызметінде жұмсалатын тұтас тұрақты сөз тіркестері де енген. Мәселен, араб, иран тілдерінің ықпалы күшті болған өзбек, әзірбайжан, түрік тілдеріндегі сәлемдесу, қоштасу, алғыс білдіру секілді жалпыға ортақ этикет үлгілері негізінен араб, парсы тілдерінен алынған болса, яқут тіліндегі мұндай үлгілер орыс тілінен енгендігімен таңғалдырады. Мәселен, яқут тілінде сәлемдесу үлгілері *дорообо, быраһаай, баһыыба, баһаалыста* секілді орыстың *здорово, прощай, спасибо, пожалуйста* деген сөздері болса [143, 271 б.], әзірбайжан тіліндегі көптеген түркі тілдеріне ортақ *ассаламағалейкум, салам, әлейкумассалам* сияқты сәлемдесу түрлерінен басқа, *худаһафиз (сау болыңыз!), худанасир, әлуида(қош болыңыз!)* секілді парсы, арабтық кірме тіркестер қолданылады [144].

Қазақ тіліндегі араб және парсы тілдерінен енген кірме одағайлар туралы құнды пікірлер қазақ тіліндегі одағайлардың табиғатын зерттеген ғалым Ш.Сарыбаев еңбегінде бар. Зерттеуші одағайларды шыққан тегіне қарай классификациялап, араб, парсы тілдерінен енген одағайларды бөліп көрсетпегенімен, қазақ тіліндегі жалпы одағайлардың даму тарихы, пайда болу кезең-дері және олардың қазіргі қазақ тіліндегі мағыналық өрісі туралы мәлімет береді [145].

Қазақ тіл білімінде араб, парсы кірме сөздерін зерттеген ғалым Л.З.Рүстемов кірме одағайларға арналған тақырыпшасында қазақ тіліндегі *бәрекелді, астаныралла, бисмілла, оллаһи, билләһи, ләббәй, құр, қайыр, құдая, алла, япырым* секілді бірқатар одағайларды сипаттап, олардың түпнұсқа тілдердегі тұлғасы мен қазақ тіліндегі фонетикалық варианттарын көрсетеді, қазақ тіліндегі білдіретін мағыналарына тоқталады [146, 147-150 б.].

Қазақ тілінің академиялық грамматикасында көрсетілген одағайлардың ішінде араб, парсы тілдерінен қабылданған кірмелігімен ерекшелетіндері – адамның көңіл-күйін білдіретін және тұрмыс-салт одағайлары.

А. Ысқақов қазіргі қазақ тілінің морфологиясына арналған оқулығында туынды одағайлар қатарына жатқызылып жүрген араб-парсылық одағайлардың құрылымдық-семантикалық ерекшелігіне тоқталып, *бәрекелді, жаракімалла, апырай/ойтырмай* сияқты одағайлардың түп-төркінін сөз етеді.

Қазақ тіліндегі интеръективтенген, яғни ұғымның атауы ретінде қолданылатын есім сөздерден одағайлардың қатарына өтіп, сөйленісте белгілі бір жағдаятқа байланысты сөйлеушінің көңіл-күйін, хабарға сөйлеушінің субъективті көзқарасын білдіретін, яғни коммуникативтік қызмет атқаратын одағайлар ретінде қолданылатын бірліктер қатарына *дариға, алла, құдая, бәрекелді, апырмай* т.с.с. одағай сөздерді жатқызуға болады.

Қазақ тілінде «О дариға!», «Дариға, қайран ер-ай!» секілді сөйлемдерде кездесетін, фразеологиялық сөйлемше ретінде қолданылып жүрген *дариға* сөзінің мағынасын І. Кеңесбаев былай түсіндіреді: «Дариға – парсы сөзі. «Қап, әттеген-ай» мағынасында, қайран «ардақты, сүйікті, қымбатты» мағынасында қынжылу, назалану түрінде келеді. Осы мағынада «хайран» түрінде монғол тілдерінде де кездеседі. «Дариға», «қайран» дегеннің орнына «есіл», «есіл ер-ай» деп те келе береді» [30, 143 б.]. *Дариға* парсы тілінде «өкініш» деген мағынаны білдіретін *дариг* тұлғасындағы атауыш сөз, еркін сөз тіркестерінде де дербес лексикалық мағынасы бар зат есім ретінде де қолданыла береді. Мысалы, парсы тілінде *дарйғ хордан* (сөзбе-сөз аудармасы: өкініш жеу) ‘өкіну, өкініш білдіру, өкініш қылу’. Ал *дарйғә* сөзі парсы тілінде одағай болып табылады, қазақ тіліндегі «о дариға!» да одағай тұлғасындағы фразеологизмдер қатарына жатады. Мұндай тіркестерді фразеология маманы Г. Смағұлова «одағайлы тұрақты сөз тіркестері» деп атап, оның терең ой қорытындыларын бір-ақ сөзбен жеткізіп, айтушының (сөйлеушінің) күшті эмоциясын аңғартатынын айтады [147, 30 б.]. Парсы тіліндегі *дарйғә* одағайын Ю.А.Рубинчик есім сөзден жасалған одағайға жатқызады (дариг+о), ал постпозициядағы *ā* суффиксіне қатысты былай дейді: «Часто в состав междометий, образованных от имен существительных и прилагательных входит безударный суффикс *ā* *alef-e* *peda* ‘алеф возгласа, призыва’ – архаичный суффикс звательной формы имени) *darigā* ‘увы!’, ‘о горе, жаль!’» [148, с.341].

Парсы тіліндегі архаикалық суффикс ретінде аталған бұл постфикс араб тілінде де бар. Араб тілінде өкінішті, адамды не затты жоқтау, жағымсыз көңіл-күйді білдіру *ўā* модальды-экспрессивті шылауының есім сөздің алдында келуі арқылы жасалады. Семантикалық тұрғыдан *ya* шылауы қазақ тіліндегі «әттең, қайран, есіл» секілді өкінішті білдіруде қолданылатын модаль сөзбен пара-пар. Мысалы, араб тіліндегі *ўā Зейду!* «Қайран Зейд!», *ўā* ‘Абда ’Алла «Есіл Абдолла!» болып аударылады. Араб тілінде біреуді не бір нәрсені жоғалтқандағы өкініш пен қайғыру секілді жағымсыз эмоцияны білдіру *ўā* шылауы (частица для выражения сожаления об утере) + *ā* қосымшасына аяқталған есім сөз қалыбына сай жасалады, мысалы: *ўā* *хасратā* ‘О қасірет!’ [149, 415 б.]. Бұл синтаксистік қалып семит тілдеріне тән бе не болмаса үнді-иран тілдерінің ерекшелігі ме – бұл басқа мәселе. Анығы, бұл модель екі тілге де ортақ.

Аталған синтаксистік үлгінің түркі тілінде көрініс табуы қай кезеңнен басталады екен деген мәселеге келетін болсақ, XI ғасырдың жазба ескерткіші Жүсіп Баласағұнның «Құтатғу білігінде» де бұл тіркес дәл осы тұлғада және мағынада қолданылған, мысалы: *jana bir kun otrur muḩadti elig/ajur aj dāriḩa jeturdiim erig* ‘и снова однажды, сидя, предался скорби правитель [он] говорил: О горе, я потерял истинного мужа’/ДТС, 159/.

XII ғасыр ескерткіші болып табылатын Қожа Ахмет Ясауи хикметтерінде де дәл осы модель бойынша, осы заңдылыққа сай жасалған сөйлемдерді кездестіреміз, мысалы: *йә йайлә деб надамәт деб қорқұб тұрсам (15 а-1)*; *йә хасратә: йә хасратә аманатны йақты өтті/ амал қылмай ахирәтгә көчтүм мәна (80 б-8)*; *хожа мән деб йолда қалдұң йә нәдамәта (91 б-11)*; *йә дарига тұтмай қалдұм, ‘ умрым өтті(21 б-3)* деген жолдардағы *йә йайлә, йә хасратә, йә нәдамәтә, йә дарига* тіркестері ¹⁾ *йә* араб және парсы тілдеріндегі көңіл-күйді білдіруде жұмсалатын шылау болып келеді де, одан кейін тұрған **йайлә (а), хасратә (а), надамәт (а), дарига (н)** сөздері «өкініш», «қасірет» мағынасындағы **йайл (а), хасрат (а), надамәт (а), дариг (н)** зат есімдері, бұл фразалар араб, парсы тілдеріндегі заңдылыққа сәйкес құрылып тұрғанменен, есім сөздер парсы тілінің графикалық ерекшелігін бағынып жазылған, яғни араб сөзінің соңындағы та-марбута (ё) парсы тіліндегідей жай *та* (ٔ) әрпімен берілген. Бұл одағайлы фразеологизм XV-XVI ғасырдағы Ахмет Йүгнеки шығармасында да кездеседі. Ал енді осы *дарига* одағайының парсы және қазіргі қазақ тіліндегі мағыналарына келетін болсақ, бұл одағай парсы тілінде өкіну, қайғыру секілді жағымсыз эмоцияларын ғана білдірсе, оның қазіргі қазақ тіліндегі мағынасы оған қарағанда кең. Қазақ тілінде *уа дарига, дарига, дарига-ай* түрінде келетін бұл одағай дәл парсы тіліндегідей өкінішті, қайғыны білдіру үшін қолданылады, мысалы:

Дәл екі ай Қаратауда болды соғыс,
Бермеді қанішер жау жұртқа тыныс.
Бақ кетіп, істеріміз кері айналып,
Дариға-ай, бұл кез елден қашты ырыс (Қожаберген ақын).

Бұл шумақтағы *дарига-ай* одағайы автор ел басына түскен қайғының ауыр болғанын білдіру үшін қолданған. Сонымен бірге бұл сөз аңсау, армандау, сағыну, сүйсіну, тебірену, мақтану секілді те жағымды да биік сезімдерді де білдіреді:

Түн қатып, түсі қашып жорық салған,
Батырлар бір-біріне серік болған.
Пенденің, уа, дариға, арманы жоқ,
Солардың басқан ізін көріп қалған (Н.Айтұлы)

деген өлең жолдарында жағымсыз коннотация жоқ, керісінше, қызығу, мақтану секілді жағымды сезімдерді беруде жұмсалып тұр.

Уа, дариға, алтын бесік – туған жер,
Қадіріңді келсем білмей, кеше гөр,
Жата алмас ем топырағыңда тебіренбей,
Ақын болмай, тасың болсам мен егер (Қ.Аманжолов)

деген шумақтағы *ya dariga* ақынның туған жерге деген махаббаты, сағынышы секілді сезімдерін білдіру мақсатында жұмсалып тұр. Қазақ тілінде жағымсыздан гөрі, осы екінші биік сезімдерді білдіретін жағымды мағынасында көбірек жұмсалады. Сондықтан да *Dariga* сөзі әйел есімі ретінде жиі кездеседі.

Постпозициядағы *-a* шылауы араб тілінде де, парсы тілінде де бар. Және араб, парсы сөздерімен бірге бұл модель түркі тілдерінде де қолданылып, көрініс тапқанын байқадық. Эмоциялық қалып-күйін білдіруде қолданылатын мұндай шылау VIII-XI ғ. көне түркі жазба ескерткіштерінде лепті сөйлемдер құрамында да кездеседі.

Ескі ұйғыр тілінде жазылған түркі ескерткіштерінің бірі – манихейлердің жалбарыну дұғасы «Хуастуанифт» мәтінінде де тәңірге жалбарынып, кешірім сұраған жолдарда да осы *a* шылауы иран тілдерінен енген *manstar yirz-a* тіркесінде жиі қолданылады. Мысалы: t(ä)ñrim, änty jazuqda bosunu ötönür biz: *manstar yirz-a* [79, 39-40 б.]. С.Е. Малов мәтінде бірнеше рет қайталанатын *manstar yirz-a* тіркесін иран тілдерінен екенін анықтап, «прости мои согрешения» деп аударарды. Көне түркі жазба ескерткіштерінде кездесетін сөз соңында тұрған *a* түркі тілдерінің тарихи-салыстырмалы грамматикасында да аталып, түркітанушылар оны шылау ретінде қарастырады, мысалы: *edgu edgu sen barman-a* «о ты добрейший брахман». Монография авторлары бұл шылаудың түркі тілдеріне тән бірденеге ұмтылу, тілеу, мақсат ету, эмоциялық бояуды қалындату мақсатында қолданылатын *a/ə/e* шылауларының (қазақ тіліндегі -әй, -ау) бір варианты ретінде келтіреді. Бұл шылау элементінің көптеген тілдерінде бар екеніне назар аударып, оның о баста одағайлардан шыққан болар деген болжам айтады [138, 507-508 бб.]. Әлемдегі тілдерге ортақ мұндай типологиялық ұқсастық оның бір тілден екінші тілдік жүйеге өткен кірмелік табиғатын анықтауды қиындатады, дегенмен көне түркі тілдерінде кездесетін бұл шылаудың үнді-иран тілдерінен аударылған мәтіндерде, оның үстіне кірме элементтер құрамында кездесетіні назар аудартады. Мұның иран тілдерінің тарихымен айналысатын мамандар құзырындағы, әлі де болса зерттей түсуді қажет ететін мәселе екенін айтқымыз келеді.

Көне түркі жазба ескерткіштеріндегі одағайлардың қолданылуына тоқталған Ш.Сарыбаев олардың санының аз екенін, Енисей ескерткіштерінде өкінішті, қайғыруды білдіруде *yıta, ыju* секілді мағынасы түсініксіз сөздер қолданылғанын айтып, осыған ұқсас формада якут тілінде сақталғанға ұқсайды деген пікір білдіреді [145, 40 б.]. Көне түркі жазба ескерткіштерінің тағы бір жерінде осы сөз кездеседі: *Alt kulum ärdäm jưракім сізä yıta* «Алп-кулум (мой раб-герой), мое мужественное сердце, увы!» [79, 69 б.]. *Ыпта* орыс тіліне *увы, о горе!* - өкінішті білдіретін одағайларымен аударылған. Шынында да, қазіргі якут тілінде реніш, ашу секілді жағымсыз эмоцияны білдіретін *аалата (ылаата)* сияқты одағайлар бар екен [143, 393 б.]. Ал өкінішті білдіру үшін қазіргі түрік тілінде *yazik* йазық сөзі қолданылады.

Қазіргі қазақ әдеби тілінде *dariga, қасірет* сөздері *ya dariga*, о қасірет секілді одағай фразеологизмдерде кездеседі, ал арабтық *ويلا yü üyilla* тіркесі

түркі тілдерінің ішінде әзірбайжан тілінде қорқыныш, мазасыздық секілді эмоцияларды білдіруде қолданылатын одағай ретінде белгілі [136, 28 б.]. Бұл арабтық тіркес Қазақстанның оңтүстік облыстардағы тұрғындардың жергілікті сөйлеу тіліндегі таңғалу, қорқу, жүрексіну секілді сезімдерді білдіруде қолданылатын *ола!* одағайы түрінде сақталуы да әбден мүмкін, себебі қазақ тіліндегі *бәрекелді, пәлі, я, уа* секілді одағай сөздер араб тілінікі. Кірмелік теориясында бір тілден екінші тілге енетін тілдік бірліктерді сөз таптарына бөліп қарастырғанда, олардың арасында есім, етістіктермен бірге жалғаулықтар мен одағайлардың да болатынын, бірақ есімдерге қарағанда олардың саны шектеулі, аз кездесетіні айтылады. Мұның себебі қандай да бір тілдегі сөз таптарының ішінде сан жағынан көбін зат есімдер мен етістіктер құрайды екен, ал жалғаулық мен одағайлардың саны оларға қарағанда аз болатын көреді. Егер номи-нативті сөздер жаратылысты түгел қамтитын болса, адам сол жаратылыстың тек бір ғана бөлшегі болса, оның көңіл-күйі мен эмоциясы қасиеттерінің бір жағы ғана, сондықтан адамның субъективті модальдылықты білдіруде қолданылатын құрадар – одағайлардың да шектеулі болатыны ақыға қонымды. Ал басқа тілден одағайларды қабылдау олардың қолданылу жиілігімен, кейде ана тілдегі оралымға не сөзге қарағанда ықшам, жеңіл болуында болса керек. Сонымен бірге бір тілден екінші тілге таңғалуды, өкінуді білдіретін сөздер де оңай енетіні айтылады [133, 124 б.].

Қазіргі қазақ тілінде сақталған *уа дарига!* *О қасірет!* секілді одағай фразеологизмдерде араб және парсы тілдерінің грамматикалық ерекшелігі сақталған. Бұл бір тілден екінші тілге жеке лексикалық бірліктермен бірге донор тілдегі синтаксистік қалыптың (модельдің) де өзгерместен өтетініне айқын мысал.

Бір тілдік жүйеден екінші жүйеге, әсіресе, аудару қиынға түсетін, еркелету, мысқылдап, кемсіту мағынасындағы күшті аффективті идиомдар немесе дәрекі орамдар да оңай өтеді [150, 161 б.].

Арабтың *Алла* сөзі мен парсының *Хода (Құдай)* сөзі түпнұсқа тілдерде де таңғалуды, қорқу, риза болу секілді эмоцияларды білдіруде қолданылатын одағай фразеологизмдер қатарынан табылады. Одағай ретінде құдайдың аты мен көзге көрінбейтін күштердің атауын қолдану барлық тілдерге тән. *Я раб! Я құдай! Япырмай!* секілді сөз-сөйлемдердегі *я* араб тіліндегі қаратпа сөздің алдында қолданылатын **йā** көңіл аударту, шақыру мәніндегі шылау. '*Я раб*' деген сөйлемде айтушы өзінің жаратушысы, яғни қожайынына (рабб парсы тілінде де, араб тілінде де «қожайын, ие» деген мағынаны білдіреді) тіл қатып тұр, ол «о қожайыным, о ием» деген мәнде айтылған болса, «я құдай»-да дәл осы мағынадағы сөйлем. Құдай парсының خدا **ходā**, خدای **ходāй** сөзінен шыққан. Араб тілінде де, парсы тілінде де йā – одағай, ол *Алла, Хода, рабб* сөздерімен тіркесіп келіп (йā алла, йā хода, йā рабб) мынандай мағыналарды білдіреді: 1) кездесу кезіндегі қуанышты білдіру үшін қолданылады; 2) ауыр нәрсені көтеру кезінде айтылады; 3) бір іс-әрекетті орындауға, жүзеге асыруға шақыратын, соған итермелеу мақсатында жұмсалады. Мәселен, *йā алла* «Қане! Тезірек!» деген сөйлемдермен мағыналас болып келеді. *Япырмай/апырмай* – күрделі одағай, ол *йā* қаратпа шылауы мен парсының *тир* сөзінен тұрады. Пир –

парсы тіліндегі көп мағыналы сөз, соның ішінде *nir* сөзімен рухани ұстаз, діни басшыны да атайды. Қазақ тіліндегі одағай ретіндегі *nir* сөзі осы мағынасында алынған болу керек. Бұл сөздің қазақ тілінде еніп, қалыптасуына Ахмет Ясауидің діни ілімінің, сопылық дүниетанымның тікелей қатысы болса керек. Ислам діні дәуірлеп тұрған заманда діни ұстаздың беделі мен рөлінің мұсылмандар үшін қаншалықты үлкен, құрметті болғанын еске түсірейік, рухани ұстаз пайғамбардан кейінгі қасиетті тұлға болғаны рас. Сондықтан ұстазға қарата айтылған «йа пірім» қаратпа сөзі кейін біртіндеп **-ай, -ау** шылаулармен (йа пірім-ай, йа пірім-ау) бірге айтылып, «япырмай, ойпырмай, япырмау» тұлғаларындағы түрлі көңіл-күйді білдіру үшін жұмсалатын одағайларға айналған. Бұл **-ай, -ау** шылаулары қазақ тілінде одағайдан басқа сөз таптарындағы сөздермен тіркесіп айтылғанда одағай төркінді шылау деп танылады, ал одағайлармен қатар, жанаса айтылғанда олар сол одағайларымен бірге күрделі одағай деп танылады [151, 228 б.]. О баста **-ай, -ау** түркі тілдерінде қаратпа мәндегі шылау болуы мүмкін, себебі түркі тілдеріндегі шылаулар препозицияда емес, постпозицияда келіп, атауыш сөздерден кейін тұрып, араб, парсы тілдеріндегі **يا** *йā* шақыру мәніндегі шылаумен (звательная частица) мағыналас келген, сол қызметті атқарған, яғни арабтық және түркілік форма қатар, жарыса қолданылған болса керек, кейіннен арабтық шылау түркі тілдерінде игеріліп, өзінен кейінгі тұрған номинативті сөзбен кірігіп кетуі нәтижесінде *атырым, ойпырым, япыр* түріндегі одағайларға айналған да, ал түркілік шылаулар **-ай, -ау** төл тілдегі құбылыс ретінде өзінің шылау ретіндегі табиғатынан хабар беріп тұр, сондықтан да ол одағайлардан бөлек жазылған. *Япырмай-ай, бәрекелді* секілді одағайлар бөлшектенбей, жазылуда дербес бірлік ретінде танылса да, құрылымдық тұрғыдан күрделі одағайлар ретінде белгілі [151, 248 б.] Бір кездердегі тұрақты тіркестер өздерінің алғашқы грамматикалық мәндерін жойған синтаксистік бірлік ретінде қолданылады. О бастағы құдайға қарата айтылып, жаратушыдан медет сұрау мақсатындағы мағынасы күні бүгінге дейін сақталған, үлкен кісілер орнынан көтеріліп жатып, «я рабб» деп айтатынын естиміз, яғни бұл одағай «о құдай, көмек бере гөр!» деген мағынадағы құдайдан көмек сұрау, жалбарынуда қолданылып келеді. О бастағы құдайға жалбарыну, дұға ету секілді діни ритуал кезінде қолданылған қаратпа сөздер күнделікті жиі қолданудың қайталап айта берудің нәтижесінде, адамның түрлі – таңғалу, ауырсыну, ашулану, ызалану, алаңдау, шаршау және т.б. - көңіл-күйін білдіретін одағай фразеологизмдерге айналған. Араб тілінің египет диалектінде **يا** йа одағайы *سلام* саләм зат есімімен тіркесіп келіп, әртүрлі жағдаятқа сай түрлі семантикалық ренкке ие болып, ауызекі сөйлеуде түрлі коммуникативтік қызмет атқарады. *Йа саләм* одағайы адам қатты қорыққанда, Алладан амандық тілегенде, тіл-көзден сақтауды өтінгенде, адамның бір жері қатты ауырғанда айтылады, сонымен бірге қатты таңғалу сезімін білдіреді екен [152, 508 б.]. Зат есім, етістік, үстеу, есімдік секілді сөз таптарынан, сондай-ақ фразеологизмдердің одағайлар қатарына өтуі, яғни интеръективтенуі барлық номинативті атауыш сөзді қамтымайды, ол тек жоғары экспрессивті, эмоциялық бояуы күшті сөздерге қатысты құбылыс.

Қазақ тіліндегі одағайлардың ерекше тобын араб тіліндегі сөйлемдер болып табылатын синтаксистік бірліктер құрайды. Оған *инишалла, әлхамдिलлә, астапыралла, бәрекелде, ассаламағалейкүм, уағалалейкүмассәлем* секілді бірліктер жатады.

Инишалла одағайын құрылымдық тұрғыдан жіктейік: ин - «егер» деген мағынада жұмсалатын шылау; шә'а – «қалау» мағынасындағы (орысша «хотеть») етістік, *аллаһу* Алла сөзі, яғни *егер Алла қаласа* деп аударылады. Әдетте бұл одағай сөйлем адамның әлі аяқтамаған не бастамаған іс-әрекеті туралы, алдына қойған мақсаты туралы айтқан кезде құдайдың қолдауынан үміт ету мақсатында айтылады.

Астапыралла, бәрекелде одағайлары араб тілінде *истағфара, барака* деген өткен шақтағы етістік формаларынан жасалған одағайлар. *Истағфара Аллаһу* «алла кешірсін, алла сақтасын», араб тілінде өткен шақ формасындағы етістіктер императив мәнді одағайлар қызметінде жұмсалады, сөзбе-сөз аударғанда «Алла кешірді», осы өткен шақтағы етістік семантикасы «алла кешірсін», яғни императив етістік ретінде, осы-келер шақ мағынасында жұмсалады, қазақ тіліндегі «Алла кешірсін!», «Алла сақтасын!» бұл сөйлемнің баламасы бола алады. Етістік пен есім сөз араб тілінде өз алдына жеке, дербес тілдік бірлік екені анық болса, қазақ тілінде олар фонетикалық интерференцияға ұшырап, игеріліп, дербестігін жоғалту арқылы, бір-бірігіне кірігіп, ара жігінің жымдасып кетуі арқылы бір ғана элемент ретінде қалыптасты.

Бәрекелді/бәрекелде одағайы арабтың *bāraka* өткен шақтағы етістік мағынасы осы шақтағы бұйрық-тілек мәнінде жұмсалады. Бұл да ислам дінімен байланысты, Құраннан алынған тіркес, сөзбе-сөз аудармасы «алла бата берді». Араб тілінен «Алла батасын берсін», «Алла береке берсін» деп аударуға болады. Парсы тіліндегі бұл одағай «Жарайсың! Жақсы!» деген мағынада, қошеметтеу, қолдау мақсатында қолданылады /ПРС, 165/. Ал араб тілінде осы аталған мағыналармен бірге құттықтау, алғыс білдіру секілді коммуникативті ситуацияларда да қолданылады, сонымен бірге *барака аллаһу фика* фразасы алғыс білдірудің бір түрі, алғыс айтудың бір формасы, «рақмет!» одағайының синонимі ретінде де қолданылады. Ал бұл одағайдың қазақ тіліндегі мағыналарын Ш.Сарыбаев ашып көрсетеді: 1) қоштау, риза болу, орыс тіліндегі Браво! Молодец! сөйлемдері беретін мағынаға пара-пар; 2) постпозитивтегі -ай шылауымен келгенде, өкінішті білдіреді [145]. Ш. Сарыбаевтың көрсетуі бойынша, бұл одағайдың мағыналық реңкі араб тіліне қарағанда шектеулі. Бірақ одағайлардың мәнмәтінге байлаулы, тілдік ситуацияға байланысты коммуникативтік қызметін ескерер болсақ, олардың араб тіліндегі семантикалық реңктерін қазақ тілінен де табуға болады. *Бәрекелді*-нің ризашылықты білдіру мен алғыс айту түріндегі мағыналық айырмашылықтарының ара жігін ажырату қиын. Тілде эмоция мен сезімнің қанша реңкі болса, одағайдың да сонша мағынаны беретінін айтуға болады.

Жаракімалда/жаракімалла деген одағай да араб тіліндегі *يرحمك الله* йархамука Аллаһу деген сөйлем. А. Ысқақов бұл сөйлемнің беретін мағынасын «я рақым бер алла» деген сөйлемнен шыққан деп дұрыс көрсетеді [153, 380 б.]. Араб тілінде адам түшкірген кезде оған алланың рақымы түсуін тілеп айты-

латын фразема, *йархамук* сөзін құрамдас компоненттеріне жіктеп түсіндірейік: йархаму+к (а/и) *рахима* «рақымды болу, рақым көрсету» етістігінен жасалған, йархаму осы шақтағы тұлғасы, яғни «ол рақым көрсетеді», бұл етістіктегі йа-етістіктің осы шағы мен ер тегінің (музаккар) көрсеткіші ретіндегі префикс, ал ка – есім мен етістіктерге қосылып қолданылатын есімдік, мағынасы жағынан қазақ тіліндегі жанама септіктердегі жіктеу есімдігі «саған», сонымен сөзбе-сөз аударар болсақ «алла саған рақым көрсетеді» немесе «Алла саған рақымды болсын!», Араб тілінде бұйрық, тілек мағынасын бұйрық райдағы етістіктермен бірге, өткен шақ, осы шақтағы етістіктер де білдіре береді, етістіктің мағыналық реңкі мен формасы арасында алшақтық бола береді. Бұл қазақ тілінде де дәл осы мақсатта және жағдаятта айтылатын одағай, көбіне ауызекі сөйлеу тілінде қолданылады.

Қазақ тіліндегі одағайлардың ішінде көңіл-күйді білдіретін эмоциялық одағайлар мен күнделікті тұрмыстық қарым-қатынаста қолданылатын этикетке қатысты одағайлардың денін кірме одағайлар мен парсы тілінен калькаланған одағайлар құрайды екен. Оған ризашылық сезімді білдіретін *Бәрекелді! Субханалла! Ғажан!* (таңғалу) *Алла!* (риза болмау, көңілі толмау, аяу, мүсіркеу, қорқу) кірме одағайларын жатқызуға болады.

Ләббәй одағайы бұл күнде сирек қолданылатын, қолданылса да күлкі шақыру, езу тартқызу мақсатында әдейі қолданылатын бірлік ретінде белгілі. Бұл да ислам дініне байланысты келген одағайлар қатарынан. Бұл сөз Меккеге қажылыққа барған кезде мұсылмандар тарапынан *ләббәйка йа аллаху ләббәй* «О Алла, міне, мен сенің алдыңдамын!» деген сөйлемде айтылады. *Ләббәй* одағайы арабтың *لبي لآببآ* етістігінен жасалған, бұл етістіктің мағынасы мынадай: ләббә – произносить слова: ләббайка «вот я перед тобой» /АПС, 712 б./.

Сонымен араб, парсы тілдерімен салыстыру ана тіліндегі кейбір тілдік фактілердің табиғатын анықтап, оны түсіндіруге мүмкіндік береді. Тілді танудың бұл тәсіліне кезінде Л.В.Щерба ерекше назар аударып, былай деген болатын: «В родном языке нечего подмечать – в нем все просто и само собой понятно и ничто не возбуждает никаких сомнений, однако второй язык, изучаемый в сопоставительном плане, помогает вскрыть разнообразные средства выражения в родном языке» [154, с.44]. Араб және парсы тілдерімен салыстыру да қазақ фразеологизмдерін тереңірек тануға мүмкіндік береді.

III ТАРАУ

КІРМЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМДЕРДІҢ ЭТИМОЛОГИЯСЫ

Кірме фразеологизмдерді анықтап, іріктеуді этимологиялық талдаусыз жүргізу мүмкін емес. Этимология терминінің өзі көп мағыналы. Этимология – тарихи тіл білімінің бір бөлігі. Бұл терминмен сөздің шығу төркінін анықтауға бағытталған процедураны да, сол процедураның нәтижесін де атайды. Этимология – сөздің о бастағы сөзжасамдық құрылымын зерттеуге және ежелгі мағынасының элементтерін реконструкциялауға арналған тарихи лексикологияның бір бөлімі. Этимологиялық талдау бұрыннан белгілі сөздің морфологиялық құрылымын және оның сөзжасамдық қызметін анықтауға бағытталады [21, 58 б.]. Этимология тек лексикалық бірлікке ғана емес, сонымен бірге фразео-логиялық бірліктерге қатысты да қолданылады, себебі фразеологиялық мағына оның құрамындағы лексикалық бірліктердің мағыналарынан құралады. Қандай да бір сөздің этимологиялық тұрғыдан шығу төркінін яғни «сүйегін» (Р.Сыздық) танудағы басты меже-шарт болып лексикографиялық сөздікте оның кірмелігінен хабар беретін белгі не болмаса басқа да құжаттармен негізделген қандай да бір мәлімет болуы шарт. Этимологияда лексикографиялық дәлел мен белгілердің болуы үлкен маңызға ие. Қазақ тіліндегі кірме фразеологиялық тіркестердің сол түпнұсқа тілдегі этимонын анықтау, тұрақты тіркестердің сол күйінде алынған не болмаса калькаланған бірліктер екенін түстеп, олардың шыққан қайнар көздері туралы айтылмағанмен, олардың құрамындағы жекеле-ген сөздердің этимологиясын талдап, араб, парсы тілдерінен енгендігін дәлел-деуге арналған І. Кеңесбаев, Қ.Жұбанов, Р. Сыздық, Ә. Қайдар, Б. Әбілқасымов, Н. Уәлиұлы т.б.зерттеулері бар.

Орыс зерттеушілері фразеологиялық кірмелерді анықтаудың басты шарты ретінде лексикографиялық фактілердің, белгілердің болуын таниды. Әрине, бұл зерттеу жұмысын әлдеқайда жеңілдетіп, көмектесетіні белгілі. Фразеологиясы дамыған орыс тіл білімінде бұл мүмкін болғанымен, қазақ тіл білімінде бұл мәселе жүйелі түрде шешімін таппағанын айту керек. Сондықтан да біздің зерттеуіміздегі материалдар болашақта атқарылатын этимологиялық, фразеологиялық, тарихи сөздіктерді толықтырып, қайта құрастыру үшін ұсынылатын материалдар бола алады. Біз өз жұмысымызда араб, парсы тілдерінің классикалық сөздіктерінде, түркологиялық зерттеулерде келтірілген материалдарды басшы-лыққа аламыз, негізгі міндеттеріміздің бірі фразеологизмдердің кірмелігін танытатын сенімді фразеологиялық көздер мен деректерді тауып, талдау жасау, олардың кірмелігін көрсететін белгілер қоюды қамтамасыз ету болып табылады.

Қарастырылатын этимологиялық талдау бұл мәселеге тікелей қатысты бірқатар теориялық мәселелерді шешуді алға тартады. Бұлар:

1. кірме фразеологизмдер этимондарының сол түпнұсқа тілдегі мәртебесін анықтау;

2. фразеологиялық кірмелердің тілдік емес этимонының да болу мүмкіндігі туралы мәселе;

3. қазақ тілінің фразеологиялық қорындағы араб, парсы тілдерінен енген кірме фразеологизмдердің үлес-салмағын шамалау;

4. жекелеген фразеологиялық идиомдардың құрамындағы мағынасы көмескі тартқан, кейде мүлде түсініксіз элементтерді араб, парсы тілдерінен тауып, оларды түсіндіру арқылы этимологиясын ашу;

5. кірме фразеологизмдердің бастаулары мен көздерін анықтау мәселесі;

6. араб, парсылық кірме фразеологизмдердің қабылдаушы тілге енген уақытын айқындау.

Енді осы мәселелерді тарқатып, олардың әрқайсысына жеке-жеке тоқталып көрейік.

3.1. Кірме фразеологизмдер этимондарының түпнұсқа тілдегі мәртебесі

Кірме фразеологизмдер мәселесінде өзге тілден енген фразеологизмдердің этимондары үш түрлі болып келетіні айтылады: этимондар түпнұсқа тілде фразеологиялық бірліктер, еркін сөз тіркестері және жеке сөз түрінде болуы мүмкін. Мысалы, қазақ тіліндегі «саруайымға салынды, қайғырды» мағынасындағы *құса жеді* тұрақты тіркесінің этимоны *gocce xordan* тіркесі де парсы тіліндегі фразеологиялық тіркес болып танылады. Я болмаса қазақ тіліндегі «еңбектің өтемі иеленді, бермей кетті» мағынасындағы *ақысын жеді* тұрақты тіркесінің араб тіліндегі этимоны *'akala haqqahu* (сөзбе-сөз аудармасы: оның хақысын/ ақысын жеді) араб тілінде тұрақты тіркес ретінде белгілі. Жалпы біз анықтаған фразеологиялық кірмелердің басым көпшілігінің этимондары да түпнұсқа тілдің фразеологиялық қорына енген фразеологиялық оралымдар болып табылады. Қазіргі ағылшын тіліндегі француз тілінен енген фразеологиялық кір-мелерді зерттеген ғалым С.В.Мухин А.В.Кунин құрастырған «Үлкен ағылшын-орыс сөздігіндегі» кірме фразеологизмдердің 70 пайызының этимоны француз тіліндегі фразеологиялық бірлік болса, қалған 30 пайызы еркін тіркестер, тек біреуі ғана лексикалық бірлік екенін келтіреді [90, 49 б.]. Осыған қарағанда, фразеологизмдер алмасуында да лексикалық бірліктер алмасуындағы ерек-шеліктер сақталатын тәрізді. Біздің жағдайымызда да кірме фразеологизмдер қатарына жатқызып, іріктеп алған фразеологизмдердің басым көпшілігі түп-нұсқа тілде де дәл сондай мәртебеге ие, олардың тілдік мәртебесінің қабыл- даушы тілде үлкен өзгеріске түсе қоймағаны байқалады. Мұның басты себебінің бірі аударма кезінде түпнұсқа тілдегі үлгілерден көп ауытқымау мақсаты көзделгеннен болар. Мұндай тұрақты тіркестердің басым көпшілігі жазба дүниелер арқылы келгені мәлім, сондықтан түпнұсқа тілдің хатқа түскен үлгісі – мәтін басшылыққа алынып отырғаны рас.

Ал енді қазақ тіліндегі *әлімсақтан* (*әлмисақтан*) *бері*, *аманатқа қиянат жасамау* секілді тұрақты тіркестердің этимондары араб тілінде *almiṣāq^{um}*, *'atānat^{um}*, *hiyānat^{um}* секілді жекелеген сөздер ретінде кездеседі де, олар түпнұсқа тілде – араб тілінде басқа тұрақты тіркестердің құрамында не болмаса жеке лексикалық бірлік ретінде қолданылады. Мысалы, араб тілінің фразеологиялық

сөздігі *al-miṣāq* сөзін былай түсіндіреді: *ورد هذا التعبير في القرآن الكريم، وأخذنا منهم ميثاقا: أصل الميثاق الحبل الذي تقيد به الدواب* Қурани л-карим: *ya aхазна минһум мисақан гализана (ан-ниса, 154)*. Аслу –л-мисақ: *эл-хабал әлләзи тұқаййаду биһи ад-дауабб*: аудармасы: *Бұл сөз Құран кәримнен келген: «Біз олардан ауыр серт алдық (ан-Ниса, 154). Әлмисақ сөзінің негізі «малды байлайтын жіп» сөзінен шыққан /Му'джем ат-та'бйр...,569/*. Біз араб тілінде *әл-мисақтан бері* деген тұрақты тіркесті таба алмадық, алайда бұл сөздің төркіні Құрандағы *әл-мисақ* сөзімен байланысты. *Әл-мисақ* – Құранда айтылатын келісімді, сертті еске салатын аллюзия.

Әрине, *сөз, сөз тіркесі* деген ұғымдар түркі тілдерінен типологиялық тұрғыдан ерекшеленетін, оған ұқсамайтын араб тілі секілді флективті тілден алынған кірмелерге қатысты алғанда шартты екенін де есте ұстау керек. Сонымен бірге, араб тілінен енген фразеологизмдер қазақ тіліне парсы тілі арқылы өткенін де ескеру керек, тарихи тұрғыдан алғанда ертеректе орын алған осы ұзақ үдеріс те мәселені тым қиындататынын ескерткіміз келеді. Себебі араб тіліндегі тұрақты тіркестердің ішінде аралық тілдің қызметін атқарған парсы тілінде өзгеріске ұшырай отырып, семантикалық жылысу құбылысын бастан кешіретіндері бар, кейде араб прототипі жол-жөнекей қосымша коннотацияға ие болып, оған жаңа қосымша мағына жамалатын да кезі байқалады. Міне, осындай тарихи жағынан да, үдеріс ретінде де күрделі құбылыстың бүкіл қырын бір жұмыстың көлемінде ашып беру мүмкін емес. Сондықтан біз көбіне прототиптері де тұрақты тіркес болып келетін фразеологизмдерді талдауға көңіл бөлдік. Бұл теориялық мәселені шешуде тілдік этимондарды табу шешуші рөл атқарады. Кірме фразеологизмдердің араб, парсы тілдеріндегі этимондарын анықтауда олардың негізінен тұрақты тіркестер түріндегісін іріктеп алуға ден қойылды. Сонымен бірге түпнұсқа тілде лексикалық бірлік түрінде де кездесетіндері де ескерілгенін айта кеткіміз келеді. Барлық кірме фразеологизмдердің түпнұсқа тілде этимоны болады. Бірақ олардың сөздіктерде көрсетілмеуі мүмкін екендігін де естен шығармау керек. Оның үстіне араб тілі фразеологизмдерінің академиялық сөздігі әлі жарық көрмегенін де айта кеткіміз келеді.

Қазақ тіліндегі араб, парсы тілдерінен енген фразеологиялық бірліктерді тануда қазақ тілінің фразеологиялық сөздігін қайта қарап, ондағы кірме фразеологизмдердің бастаулары мен көздерінен хабар беретін белгілер кою – кезектегі мәселе, сонымен бірге тарихи фразеологизм мәселесінің зерттелмеуі де кірме фразеологизмдерді қарастыруда көп қиындық туғызады. Түркі ескерткіштерінің тіліндегі фразеологизмдерді зерттеу ісі де араб, парсы тілдерінен енген фразеологизмдер мәселесіне септігін тигізетін зәру тақырыптардың бірі болып табылады. Мұндай зерттеулердің нәтижесі қазақ тіл біліміне де құнды материалдар беретіні сөзсіз. Мұның бәрін айтып отырған себебіміз, қазақ тіліндегі кірме фразеологизмдерді зерттеп, олардың этимонын анықтауды жоғарыда аталған шешілмеген түйіндердің болуы қиындататынын ескерту ғана.

Кірме фразеологизмдердің этимонын анықтау арқылы біз түпнұсқа тілдегі бірліктің қабылдаушы тілге енгенде өзінің тілдік деңгейдегі орнын ауыстыра алатынын анықтадық. Бұл мәселеде қарым-қатынасқа түскен тілдердің грамматикалық құрылымындағы ерекшеліктер маңызды рөл атқаратынын мәлім.

Тіл біліміндегі фразеологиялық тұтастықтарға байланысты зерттеулер ішкі форманы фразеологиялық орамдағы жекелеген компоненттердің алғашқы мағынасынан туындайтын, сол тура мағыналардың жиынтығынан шығатын әрқайсысының алғашқы, тура мағынасы деп түсіндіріп келді [155, 63 б.]. Мұндайда зерттеушілер басты назарын фразеологизмдерге негіз болған еркін сөз тіркестері компоненттерінің мағынасына аударады. Қазіргі кезде фразеологтер ішкі форманы түсіндіруде тұрақты сөз тіркесіндегі жекелеген композиттерден де басқа факторларды назарға алуды ұсынады. Фразеологизмдердің ішкі формасы оны құрайтын көптеген факторларға байланысты. Соның бірі фразеологизмнің негізіндегі сезімдік және ұғымдық образ, идиомның мағыналық ұйымдасуын қамтамасыз ететін тәсіл, бейнелі уәжділігі, тұтас әлемнің бөлшектенуі, троптарды пайдалану мүмкіндігі, фразеологиялық мағынамен байланысты ассоциативті-бейнелі кешен және т.б. [125, 111 б.]. Ішкі форманы анықтау мәселесі мағынасы айқын, төл лексикалық бірліктерге қатысты қолданғанда ешқандай қиындық туғызбайды, алайда тілімізде жеке тұрып қолданылмайтын, тек тұрақты тіркестерде ғана кездесіп, мағынасы көмескіленген немесе мүлде ұмытылған элементтер бар. Олардың ішкі формасын анықтаудан бұрын ең алдымен оған этимологиялық талдау жасау қажет болады. Кірме сөздің ішкі формасына үңілу дегеніміздің өзі ол сөздің түпнұсқа тілдің өзіндегі оның этимонының ішкі формасын ашу болып табылады.

Ішкі форма мен этимология арасындағы байланысты анықтау тіл үшін маңызды мәліметтер береді. Қазақ тіліндегі кейбір фразеологизмдердің ішкі формасы, яғни оның негізінде жатқан образ көмескіленген, осыдан келіп оларды пайдаланудағы түпнұсқадан ауытқушылық, бастапқы мағынасының ұмытылуы туындайды. Этимологиялық талдау мұндай жағдайда фразеологизмнің құрамындағы жекелеген сөздердің ішкі формасына үңілуге бағытталады, себебі этимологиялық талдау міндеттерінің бірі фразеологиялық оралымның негізіндегі образды («суретті», «гештальтты») анықтау болып табылады.

Осылайша, фразеологизмдердің элементтері өзара тығыз байланыста болып, фразеологизмдердегі субстрат пен сигнификативті мағыналардың арақатынасын тереңірек зерттеуге көмектеседі, сонымен бірге фразеологиялық сөздіктердегі фразеологизмдер мағыналарына жаңаша көзқараспен қарап, оларды дұрыс пайдалануда фразеологиялық сауаттылық танытуға ықпал етеді.

Этимология фразеологиялық калька деп аталатын құбылысты анықтауға көмектеседі. Ағылшын, француз секілді батыс тілдеріндегі калькаланған фразеологизмдерді зерттеуде ғалымдар кірме фразеологизмдерді танып, анықтаудың басты меже-шарты ретінде лексикографиялық немесе басқа да деректердегі олардың өзге тілге қатысты екенінен, яғни кірмелігінен хабар

беретін белгілерді басшылыққа алады. Мұндай этимологиялық сипаттағы белгілер зерттеуге материал беріп, көмектеседі. Өкінішке орай, қазақ тіл білімінде лексикографияға қарағанда фразеологияда шешімін таппаған практикалық және теориялық мәселелер көбірек екенін айту керек. Соның бірі – фразеологизмдердің шығу төркіні тұрғысынан жіктелмегендігі.

Кірме бірліктер теориясында этимологиялық тұрғыдан фразеологиялық калька болып мыналар танылады:

1) түпнұсқа тілде (біздің жағдайымызда бұл араб және парсы тілдері) этимоны бар фразеологизмдер фразеологиялық калька болып табылады. Түпнұсқа тілдегі этимон тұрақты сөз тіркесі, еркін сөз тіркесі, лексема түрінде де болуы мүмкін;

2) фразеологиялық калькаға тілдік этимоны қазақ тілінде жасалғанымен, идеясы, образы басқа тілден алынған, бөгде тілдегі формамен жасалған фразеологизмдер де жатады. Бұған семантикалық фразеологиялық калькаларды жатқызамыз. Тілдік қарым-қатынас теориясында түпнұсқа тілдің белгілі бір тілдік деңгейіне жататын бірліктің қабылдаушы тілге енгенде басқа тілдік деңгейден орын алатыны туралы жоғарыда айтып кеттік. Егер екі тілдің грамматикалық құрылымында ұқсастық болатын болса, онда бір тілдік жүйеден екіншісіне күрделі сөздер мен құрылымдардың да өте алатынын анықталған [156, 43 б.]. Араб, парсы тілдерінен калькаланған фразеологизмдердің басым көпшілігі араб тілінен гөрі парсы тіліне құрылымдық тұрғыдан жақын, олар парсы тілінен калькаланған деуге негіз бар. Мұның сыры парсы тілі мен қазақ тілінің грамматикалық құрылымындағы типологиялық белгілерде жатыр. Парсы тілі де қазақ тілі секілді аналитизмге бейім, ондағы етістікті фразеологизмдер үлесінің мол болуының себебі де осында [84, 61 б.].

Араб, парсы, қазақ секілді туыс емес, құрылымы әртүрлі тілдер арасындағы қарым-қатынаста грамматикалық-құрылымдық ұқсастықтар парсы мен қазақ тілдерінің арасында калькалау тәсілімен фразеологизмдер алмасуына ықпал етіп, жағдай туғызған. Барлық фразеологиялық кальканың түпнұсқа тілде этимоны болады. Егер этимон еркін сөз тіркесі немесе лексема түрінде болатын болса, онда фразеологиялану қабылдаушы тілде жүреді. Мәселен, *бұлбұл мен гүл, шам мен көбелек, тотыдайын таранған, әлімсақтан бері, аманатқа қиянат жасамау* секілді тұрақты тіркестердің этимондары парсы тілінде еркін сөз тіркестері, олар түпнұсқа тілде фразеологизмдер қатарында қарастырылмайды. Бұл еркін тіркестердің фразеологиялануы қазақ тілінде жүрген деуге болады. Ал егер этимон фразеологизм түрінде өмір сүретін болса, онда мұндай калька фразеологияланудан екі рет өтеді: алғашында түпнұсқа тілде, екінші рет – қабылдаушы тілде [90, 52 б.]. Бұған зерттеу нысаны ретінде қарастырылып отырған фразеологизмдердің басым көпшілігін жатқызамыз.

3.2. Фразеологиялық кірмелердің тілдік емес этимонын анықтау

Тілдік емес этимондардың өмір сүруі туралы мәселе фразеологиялық кірмелердің этимологиясын анықтауда аса маңызды. Бұл жерде әңгіме семантикалық фразеологиялық калька туралы болмақ, яғни мұндай

фразеологизмдер ана тіліміздің материалдарынан жасалғанымен, оның астарында өзге тілдегі, өзге мәдениет арқылы келген образдар, аңыздар, мифологемалар, реалийлер, ситуациялар, т.с.с.материалдар жатады [25, 62 б.]. Тілдік емес этимондар, яғни образдар, идеялар арқылы фразеологизмдер жасалуы мүмкін бе? І.Кеңесбаевтың фразеологиялық сөздігінде «діни», «мифологиялық» деген белгі қойылған немесе мифология арқылы келгені туралы мәліметтер бұл фразеологизмдердің зороастризм, ислам діндері, иран, араб тілдеріндегі жазба ескерткіштер арқылы келгенін танытады. Сонымен бірге протоқазақтардың иран тілдес халықтармен қарым-қатынасынан сақталып қалған, ежелгі дәуірлердегі мәдениетаралық байланыстардан ақпарат беретін, кірмелер дегеннен гөрі этнолингвистикалық ортақтықтар, ортақ мәдени кеңістіктегі тамырластық пен ұқсастықтар деп айтуға келетін элементтер де мол. Мысалы, *албасты, жың, пері, періште, хор қызы* т.с.с. бірліктермен жасалған фразеологизмдердің негізінде осындай ортақ-тықтар, ежелгі тілдік реликтивтер жатқанын білеміз. Қазақ тілінің қысқаша этимологиялық сөздігінде, сонымен бірге академик Р.Сыздықтың зерттеулерінде осындай мәдени байланыстардан, ескіліктерден хабар беретін тұрақты тіркестер ішінде ирандық, арабтық деп қарастырылатындары да бар. Бірақ бұл кірме фразеологизмдердің тілдегі этимондары мүлде жоқ деген сөз емес. Қазіргі кезде синхрондық тұрғыдан келгенде тілдік этимонның болмауын, яғни түпнұсқа тілде дәл сол секілді тұрақты тіркестердің кездеспеуін олардың бір кездерде, ертеректе болғанымен, кейіннен қолданыстан шығып қалу мүмкіндігімен түсіндіруге болады. Оның үстіне қазіргі сөздіктерде ол этимондардың тіркелмей қалуы да мүмкін екендігін есте ұстаған жөн. Этимонды анықтау мәселесі өте күрделі, мұны күрделендіретін себептердің енді бірі сол түпнұсқа тілдерде – араб және парсы тілдерінде фразеографиялық еңбектердің жүйеленбегендігі. Зерттеуімізде бізге негізгі материал беретін парсы тілі болып табылады, себебі ол дәнекер тіл болды, сонымен бірге парсы мен түркі тілдерінің грамматикалық құрылымында да ұқсастықтар бар. Парсы тіліндегі фразеологизмдерді зерттеген ғалым Ю.А. Рубинчик сексенінші жылдары Иранның өзінде де фразеологизмнің теориялық мәселелеріне арналған зерттеулердің жоқ екенін айтып, түсіндірме сөздіктердің де, аударма сөздіктердің де парсы тілінің фразеологиялық қорын толық көрсете алмайтынын ескерткен болатын. Одан бері жаңа зерттеулер мен сөздіктер пайда болған болар, алайда, өкінішке орай, біздің қолымызға олардың бәрі әзірге тимей отыр.

Кірме фразеологизмдерді анықтауда тілден тысқары тұрған ақпараттар немесе олардың тарихи-этимологиялық прототиптері көмектеседі. Мәселен, «опат мекен» мағынасындағы *Кербаланың шөлі* тұрақты тіркесінің тарихи прототипі белгілі. Кербала – Евфрат өзенінің батысында орналасқан елді мекен, қазіргі Ирактың территориясында Кербела атты қала бар. Григориан күнтізбесі бойынша 680 жылдың 10 қазанында омейядтық халиф Йазид I мен Әлидің баласы имам Хусейн арасында болған соғыс Кербела соғысы деген атпен тарихта қалған. Осы ұрыс кезінде имам Хусейн шейіт болады. Исламның шиға

тобындағылар әлі күнге дейін мухаррам айының онында ашура деген атпен осы қаралы күнді еске түсіру рәсімін жасайды. Онда Хусейн мен оның 72 жақтасының Кербела шөліндегі шайқас кезіндегі азапты өлімін еске түсіру рәсімдері орындалады. Ислам шейіттерінде Хусейн есімі өз өмірін дін жолына арнап, мерт болған батырлық пен ерліктің, ал Йазид шектен асқан жауыздықтың символы ретінде сақталып қалған. Парсы тіліндегі «Язидтей жауыз» деген тұрақты тіркес осыдан қалған екен.

Сол секілді қазақтың «асқан алып, күшті» мағынасындағы *Әзірет Әлінің күші* тұрақты тіркесіндегі Әлінің тарихи прототипі исламдағы Әли бен Аби Талиб (661 ж.қайтыс болған) болып табылады. Ол – исламдағы төрт халифтың бірі, Мұхаммед пайғамбардың немере інісі әрі күйеу баласы, исламдағы шейіттік қозғалыстың пайда болуы Әли есімімен байланысты [118, 18 б.]. Ал *әзірет* «мәртебелі мырза» деген мағынадағы діни лауазымды қызметтегілердің есіміне қосылып айтылатын сөз. Қазіргі уақытта бізде де бас мүфтиді «хазірет» деп атау бар, *хазірет/әзірет* арабтың *حضرة hadrat^{am}* сөзінің фонетикалық дублеттері.

«Жүйрік ат, арғымақ, сәйгүлік ат» мағынасындағы *пырақ*, *дүлдүл* сөздерімен жасалған *пырақ мінді*, *дүлдүлін мінді*, *дүлдүлімен ұшты*, *пырақтың жел жеттесін мінді/мініп ұшты* сықылды фразеологизмдердің этимологиялық прототипі – Мұхаммед пайғамбар мінген ат. Пырақ Құранда айтылатын аңызбен байланысты, ол араб тіліндегі *эл-Бурақ*, яғни Мұхаммед пайғамбардың Меккеден Құдысқа (Йерусалимге) түнгі сапарында (эл-исра) және Миғражға сапарында мінген аты ретінде белгілі. Енді бір аңыздарда Бурақ Мұхаммед пайғамбарға дейінгі Ибраһим пайғамбарға да қызмет еткен. [118, 43 б.]. Эл-Бурақ Құранның 17-сүресінің бірінші аятында аталады. Діни аңыздарда ол бірде жылқы, бірде қашыр түрінде суреттеледі. *Пырақ* сөзі арабтың *قماراқ* «жарқырау» етістігінен жасалған. Пырақ ақ түсті, арқасы кең, құлақтары ұзын, аяқтарында қанаттары болған деп сипатталады. Бірте-бірте эл-Бурақты жүзі адамдікі секілді, ұшатын қанатты ат ретінде суреттей бастаған. эл-Бураққа мініп ғарышка көтерілген Мұхаммед пайғамбардың суреті орта ғасырлардан бастап бүгінгі күнге дейін кітап миниатюраларындағы ең көп кездесетін сюжеттердің бірі болып табылады [118, 43 б.]. Қазақ тілінде де *пырақ* деп мифтік аңызда айтылатын ұшатын атты, қанатты атты түсінеді. Қазақ ауыз әдебиетінде *пырақ* көбіне «жүйрік», «тұлпар» сөздерінің баламасы болып келеді /ҚТФС, 515-б./ *Дүлдүл* - Әзірет Әлінің мінген тұлпарының аты. Мұхаммед пайғамбардың ақ қашырының аты болыпты-мыс, бертін келе сол діни ұғым бойынша дүлдүл Әлидің аты болып суреттеледі [118, 515 б.]. Осылайша, қазақ фразеологизмдерінің тарихи-этимологиялық прототиптерін тану арқылы біз кірме фразеологизмдердің негізінде жатқан ақпараттарды ашып, тілдің кумулятивтік қызметіне тағы да көз жеткіземіз. Бұл жерде қабылдаушы тіл иелерінің аялық білімі де көп нәрсені анықтауға көмектеседі.

Этимологиялық талдау кірме фразеологизмдердің бастаулары мен көздерін анықтау жұмысымен де байланысты. Бұл мәселеге төменде толығырақ

тоқталатын боламыз. Ол жерде де этимологиялық талдау, этимондарды айқындау мәселелері сөз болады.

Кірме фразеологизмдердің қазақ тіліндегі **үлес-салмағын** анықтау күрделі мәселе болып табылады. Себебі қазіргі кезде қазақ тіліндегі фразеологизмдер саны дәл анықталып болған жоқ, алайда мұндай жұмыстың жүргізілу мүмкіндігін жоққа шығаруға болмайды. Қолда бар фразеологиялық сөздіктердің негізінде ондағы айқын кірмелер іріктеліп, алдын-ала сұрыптау жұмысы жүргізілді. Зерттеудің негізгі материалы 10 мыңдай фразеологизмді қамтитын [156, 118 б.] І.Кеңесбаевтың «Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігінен» алынып, араб, парсы кірме фразеологизмдері деп бөліп алынған тұрақты тіркестер бойынша 1238 карточка жасалынды. Оған фразеологиялық сөздіктерде кодификацияланбағанмен ауызекі сөйлеу тілінде, жекелеген ақындар қолданысында жүрген кірмелерді қосқанда 1300-ге жуық фразеологиялық бірлік жиналды. Алайда түрлі мәтіндердегі реминисценциялар мен аллюзиялардың бәрін кірме деп тануға негіз жоқ екенін түсінеміз. Себебі тілдік материалдар кейде белгілі бір идеяның төңірегінде топтасатын тұрақты сөз тіркестерінің санының мол-дығын көрсетті. Осындай реминисценциялар мен аллюзиялар түріндегі жасы-рын дәйектемелердің жазба әдеби тілдегі шамасының шектен тыс молдығы Анатолий Франсқа «Біздің бәріміз плагиатпен айналысушылармыз. Жақсы ойды біреуден саналы не болмаса санадан тыс түрде өзгелерден ұрламай, қандай да бір ұғымды жеткізу мүмкін емес» деп айтуға мәжбүр еткен көрінеді [22, 108 б.]. Біз осындай мол материал ішінен түпнұсқа тілде этимоны бар тұрақты тіркестерді іріктеп алуды көздедік. Қолымызда бар материалдар мұндай кірме фразеологизмдердің жалпы санын **шамамен 1300** деп айтуға мүмкіндік береді.

3.3. Кірме фразеологизмдердің құрамындағы мағынасы көмескі не түсініксіз элементтерге этимологиялық талдау

Фразеологизмдердің семантикалық ерекшеліктері туралы мәселе өзге тілдердің де материалдарын қарастыруды қажет етеді. Бұл мәселе төңірегіндегі алғашқы пікірді С. Кеңесбаев былайша білдірген болатын: «ФЕ-лердің (соның ішінде идиом) мағынасы тарихи тұрғыдан алғанда өз құрамындағы компоненттерге апарары даусыз. Бұл тұжырым тосын көрінуі де мүмкін, бірақ басқаша түсінік, топшылауға жол жоқ. Фразеологиялық мағына тіл жүйесінен саяқ кетер дүние емес. Оның сырын, жасалу тәркінін сол әрегідіктегі тіл құбылыстарының өзінен іздеу ләзім» [30, 605 б.]. Сөздердің сырына үңіліп, олардың мағынасын тереңірек түсіну тек тіл мамандарының еншісіндегі нәрсе емес. Ана тілінің күшін сезіну, мағынасы түсініксіз не көмескі сөздердің мәнін ұғуға ұмтылу, сөздің сиқырлы әлеміне саяхат жасау кез келген адамды қызықтыратыны сөзсіз. Қазақ тілінде тұрақты сөз тіркестерінде ғана кездесіп, жеке тұрып қолданылмайтын бірқыдыру сөздер бар. Мұндай тұрақты тіркестердің жалпы мағынасы белгілі болғанмен, оның құрамындағы «шыққан тегі белгісіз» сөздің мағынасы жұмбақ, беймәлім. Осындай тіркестерге, жекелеген сөздерге этимологиялық талдау жасау Р. Сыздық, Ә. Қайдар,

Ш. Сарыбаев, А. Нұрмағамбетов, Н. Уәлиұлы және т.б. ғалымдардың үнемі назарында келеді, мұндай зерттеулер ғылыми жағынан қызық та құнды мәліметтер ұсынып келеді. Мұндай тілдік бірліктер туралы Н. Уәлиұлы былай дейді: «Қазақ тілінде байырғыдан келе жатқан тұрақты сөз орамдарының (мақал, мәтел, қанатты сөздер, фразеологиялық тіркестер т.б.) сан алуан сыры бар. Олай болатыны халық өзінің өткен дәуірлеріндегі наным-сенімін, түйсік-түсінігін, ой-қиялын, тыныс-тіршілігін аз сөздің аясына сыйдырып, әрі нәрлі, әрі әрлі етіп ерекше өрнектей білген. Көнелікті ең көп сақтаған «жаны сірі» сөздердің небір шоғырлары алдымен мақал-мәтел, фразеологизмдер құрамында шегенделіп қалған деуге болады... Олардың түп-төркіні нені білдіретінін екіншісі бірі таратып бере алмайды. Сөз де сырсандық тәрізді. Сәті түсіп, кілті табылғандай болса, көп нәрсені баян етіп, халықтың өткендегі ой-қиялы, тыныс-тіршілігі, дүниетанымы туралы сыр шертіп тұрады» [81, 12 б.].

Академик Р. Сыздық қазіргі қазақ тіліндегі мағынасы айқын емес бірліктерді тауып, талдау, таныту қазіргі ғылыми-практикалық мәні бар ізденістердің бірі деп атап көрсете отырып, оның кумулятивтік қызметіне қатысты былай дейді: «Тіл көне, ескі мұраларды сақтаушы, жеткізуші екендігін ауызша сақталып келе жатқан мақал-мәтелдердегі, өсиет-ақыл сөздеріндегі, тұрақты сөз тіркестеріндегі, өте бай ауыз әдебиетіндегі, XV-XIX ғасырларда жасап өткен жыраулар мен ақындардың өлең-толғауларындағы көне, ескі, бейтаныс сөздерді талдау мәдени мұраны іздеуде көп материал береді» [6, 4 б.]. Тілдегі бұл күнде мағынасы не түлғасы күңгірт тартқан, ұмытылған, бірақ ертеректегі өлең-жырларда, ауыз әдебиеті үлгілерінде, мақал-мәтелдерде, фразеологизмдер құрамында сақталып, тілде бар деп саналатын бірліктерді ғалым «тілдегі «ескіліктер»» деп таниды. Мұндай ескіліктердің бір алуаны өзге тілдік болып келеді, олар көбінесе монғол, араб, парсы тілдерінің сөздері екендігі байқалады. Тілдік ескіліктердің бір тобын белгілі бір тарихи дәуірлерде түркілермен қарым-қатынас орнатқан осы халықтардың тілдерінен іздеу керек болады. Мұндай ескіліктердің пайда болу уәждерін монғол, парсы, араб, тіпті бірен-саранын қытай халықтарымен болып отырған аралас-құраластық факторларынан іздеу керек [6, 36 б.].

Міне, осындай сөздер қатарына '*Үа дариға!*' деген фраземадағы, *шарқ ұру, паш ету, алмағайып заман, жан тәсілім қылу, айызы қану, тәрк ету, баз кешу* тұрақты тіркестеріндегі *дариға, шарқ, паш, алмағайып, тәсілім, айыз, тәрк, баз* сөздерін жатқызуға болады. Біз осылардың тек бірнешеуіне талдау жасамақпыз.

Тұрақты тіркестер құрамындағы әрбір сөз – әртүрлі ақпаратты бойына жинаған бірлік. Қазіргі тіл иелерінің қолданысындағы анық, ашық ақпараттармен қатар «жасырын» ақпарат та болады. Осы жасырын ақпаратты ашу этимологиялық талдау негізінде жүзеге асады [157].

Қазіргі қазақ тілінде **айызы қану** тұрақты тіркесі бар, мұндағы *айыз* сөзінің мағынасы беймәлім, бұл сөз өз алдына жеке-дара тұрып мүлде қолданылмайды, белгілі бір мағынаны білдірмейді, оның мағынасын тек мәнмәтін арқылы ғана анықтау мүмкін, ал фразеологиялық мағынасы тек **қану** етістігімен тіркесте ғана анықталады: *айызы қанды* 1. көңілі жай тапты, құмары тарқады; құлақ

құрышы қанды, рақаттанды. *Кешегі қан майданда жеңдік жауды, Жеңіске еңбекші елдің айызы қанды* /К.Ә./ 2. Ұнамсыз мағынада «бәлем, сол керек еді» деп, кектене көңіл тұштытты. *Оразбай мен Есентайға бұл жайдың шеті мәлім болса да, мына тұста айыздары қанып, кеңкілдеп күле берісті* /М.Ә./ҚТФС, 22 б./ Қазак тілінің түсіндірме сөздігінде де айыз сөзінің дефинициясы жоқ, тек «құмардан шықты, рақаттанды, риза болып сүйсінді» деген мағынаны беретін тұрақты тіркес ретінде белгілі /ҚТТС, 10-т., 112 б/. Айыз сөзінің қолданылу аясының шектеулі болуының өзі оның бөгде тілден келген элемент екендігін топшылауға мүмкіндік береді. Бұл сөздің этимологиясы туралы жорамалдарды ғылыми зерттеулерден кездестіреміз. Иран тілдерінде *ājīš* сөзі «қалау», «тілек» (желание) деген мағынаны білдіреді екен. Сірә, бұл сөз түркі тілдеріне иран тілдерінен ертеректе енген болуы керек. Бейли бұл сөздің иран тілдеріне де сырттан, яғни индоарий тілдерінің бірінен ауысқанын айтып, оны Бактрия, Орта Азия, Шығыс Түркістан секілді иран тілдес халықтар мекендеген аймақтарға б.з.д.1 ғасыр – б.з. I ғасырлары арасында буддизм мен будда мәдениетінің енуіне байланысты санскрит және пракрит тілдерінен енген кірме сөздердің қатарында атайды [59, 70 б.]. Ал семит тілдерінің ішінде иран тілдерінің әсері көп сақталған мысыр диалектісінде '*ā'uz* сөзі жиі қолданылатын актив сөздердің бірі, мысалы: *энта 'ā'uz э?* 'сіз не қалайсыз?'. Ал классикалық араб тіліндегі *عائز* '*ā'uz* сөзі «қалау (хотеть, желать)» мағынасындағы '*āza* етістігінен жасалған есімше, яғни '*ā'uz* «қалай-тын, қалаушы (адам)» деп, я болмаса нақ осы шақтағы етістікпен (*қалап тұр-*) аударылады. Араб тілі бұл сөздің төркінін араб жазба әдеби тіліндегі *عز* '*ā'za* етістігімен байланыстырады: '*ā'za* 1) не хватать, требоваться; 2) нуждаться /АРС, 549/, ал бұл етістіктің есімше тұлғасы '*ā'uzun* «нуждающийся, ощущающий потребность в чем-либо» /АРС, 549/. Демек, мысыр диалектісіндегі '*ā'uz* сөзі мен әдеби тілдегі варианты арасында байланыс бар, бұлар бір негізден тараған сөздер. Аталған сөздің қай тілден енгенін анықтау (үнді-еуропалық тілдерден бе не болмаса семит тілдерінен бе) әлі де зерттей түсуді қажет ететін болар.

Айыз сөзі көне түркі тілі сөздігінде тіркелмеген. Ал осы тіркестегі *қан*-етістігі аталған сөздікте былай түсіндіріледі: *қан-* 1. удовлетворяются, довольствоваться; насыщаются, наедаются, напиваются; 2. приходит в соответствие с желаемым, исполняются, совершаются: *көңүлүңтекі күсүшүң барча қанты* «все желания твоего сердца исполнились». *Мені көргелі күсесер өтрү қангай күсүші* «если он пожелает меня увидеть, его желание исполнится» (Алтын йарук)/ДТС, 417 б./ Көне түркі тілінде *қан-* етістігі *күсүш* сөзімен тіркесіп келіп, *күсүші қанды* түрінде қазіргі қазақ тіліндегі *айызы қанды* фразеологизмімен мағыналас тұрақты тіркес түрінде қолданылғанын көреміз. Осындағы *күсүш* сөзі көне түркі тілінде мынадай мағыналарды білдірген: *kusus* күсүш 1. желание; 2. предмет желания, что-то редкостное, дорогое/ДТС, 329 б./ С.М. Малов та *kusuch* сөзін «желание» деп түсіндіреді [79, 396 б.]. Көне түркі тіліндегі *күсүш* сөзі X ғасырлардағы түркі ескерткіштерінде қолданылған болса, одан кейінгі соңғы орта ғасырларда ол семиттік /арабтық / *айыз* сөзімен ауыстырылған

болуы керек. Сонымен, келтірілген деректер *айыз* сөзінің бөгде тілдік екенін көрсетеді.

Құрамында өзге тілдік лексикалық элемент сақталып қалған фразалық тіркестерді жартылай калька немесе толық емес калька деп атауға болады. Қазақ тіліндегі мұндай фразалық калькалардың пайда болуына себеп болған тілдік құбылыстың бірі әрі негізгісі – орта ғасырларда орын алған парсы-түркі, араб-түркі қос тілдігі, тіпті араб-парсы-түркі көптілдігі екенін айту керек. Бұл дәстүрден тіліміздегі тұрақты тіркестер де хабар береді. Мысалы, қазіргі қазақ тілінде *қанды тырнақ/шеңгел қара жау* «қанқұйлы жау, ескі дұшпан», *ажал шеңгелі* «қиын сәт, өлім аузында» секілді тұрақты деген метафоралық тұрақты тіркестер бар. Осындағы *шеңгел* сөзі өсімдіктің атауы емес, әрине. Бірінші фразеологизмде *тырнақ/шеңгел* сөздерінің синонимдік қатар түзе қолданылуы оның мағынасын айқын көрсетіп-ақ тұр. Парсы тілінен калькаланған мұндай тіркесті ХІІ ғасыр ескерткіші – Қожа Ахмет Ясауи хикметтерінен де кездестіреміз: *Шайтан айды: иманыға чәңгәл ұрдұм* [108, 540 б.]. Мұндағы *чәңгәл ұру* «тырнақтарын батыру, қол салу», «алуға ұмтылу» (сөзбе-сөз аудармасы «тыр-нақ ұру») мағынасында жұмсалып тұр. Бұл тіркес парсы тілінде қолданыста бар: چنگال چāнгәл 1) лапа, кисть руки 2) когти; زدن چنگال چāнгәл зәдан а) вонзать когти; б) цепляться, хвататься /ПРС, 1-т., 478-б./. Олай болса, парсы тіліндегі *чāнгәл зәдан* (сөзбе-сөз аудармасы: *тырнақ ұру*) тіркесі Ясауи хикметтерінде жартылай калька түрінде қолданылған, «шайтан иманыма қолын салды, иманымнан тайдырмақшы болды» деген мағынадағы тіркес екен. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде *шеңгел* сөзінің екі түрлі мағынасы көрсетілген, біріншісі өсімдіктің атауы болса, екіншісі «саусактардың тарбиып кең ашылған аясы» /ҚТТС, 10-т., 201-б./. Қазіргі тілімізде осы екінші мағынасы «ажал шеңгелі» деген метафоралық тіркесте қолданылады, осы сөзден туындаған «сығымдап ұстау» мағынасындағы *шеңгелде-* етістігі бар.

Паиш ету тіркесіндегі *паиш* сөзі де қазіргі кезде жеке не болмаса басқа етістіктермен тіркесіп қолданылғанын кездестірмейміз. Қазақ тіліндегі *паиш* сөзін *анық, айқын, ашық, әйгілі, белгілі* сөздерінің синонимі ретінде сын есім ретінде білеміз. Бұл сөз «көпке белгілі, мәлім болды, сырын ашып берді» мағына-сындағы *паиш етті [қылды]* деген пафостық қолданыстағы етістікті фразеологизмде кездеседі. *Паиш* – парсы тілінен енген сөз, парсы тіліндегі *فاش* *fāsh* есімінің мынадай мағыналары бар: 1. явный, гласный, открытый; 2. явно, гласно, открыто. Бұл сөз *задан* «ұру», *кардан* «болу», *шодан* «кылу» етістіктерімен тіркесіп, етістікті фразеологизм түзеді екен. Парсы тіліндегі *فاش کردن* *fāsh кардан (паиш ету)* «жария ету, (сырды, құпияны) ашу» мағынасында: «разгла-шать, предавать огласке, выдавать, обнаруживать (тайну, секрет) /ПРС, т.2, с.218/. Қазіргі түркі тілдерінде, мәселен, башқұрт тілінде де *фаиш етеу* және *фаишлау* тұлғаларында «әшкерелеу (разоблачать)» мағынасында қолданылады [158]. Демек, *паиш ету* парсының *фāш кардан* (жария ету) тіркесінің жартылай калькаланған түрі, есім сөз сол күйінде алынған да, ал етістік түркі тіліндегі баламасымен ауыстырылып, аударылған.

Жан тәсілім қылу, жсан тәсілім ету фразеологиялық тіркесінің жалпы фразеологиялық мағынасы «жан тапсыру, көз жұму» екенін түсінеміз, бірақ мұндағы *тәсілім* сөзінің мағынасы түсініксіз, оның үстіне бұл сөз тек қана *жсан* сөзімен қатар қолданылады да, басқа тіркестерде не болмаса жеке тұрып та қолданылмайды. *Жан тәсілім* тіркесін қазақ тілінің түсіндірме сөздігі «жал, өлім» деп түсіндіреді /ҚТТС, 3-т., 667/. *Тәсілім* – араб тілінен енген تسليم *тәслим* сөзінің фонетикалық өзгеріске түсіп «қазақыланған» варианты, ол арабтың سلم *сәлләма* етістігінен жасалған масдар, яғни қимыл есімі, *сәлләма* «тапсыру, беру, табыстау, табыс ету» мағынасындағы етістік, демек бұл тіркесті «жанын табыс ету (Аллаға)» деп түсіну керек. Араб тілінде осы мағынаны беруде سلم نفسه الأخير *сәлләма нәфсаһу әл-’ахір* «жанын тапсыру» деген тұрақты тіркес бар болса, парсы тілінде جان تسليم کردن *жсан тәслим кардан* (сөзбе-сөз аудармасы: жан тәсілім ету, яғни жанын табыс ету, жан(ын) беру (дүние салу)) деген тіркес қолданылады. Парсы тілінде *жан* сөзінің қатысуымен жасалған осыған ұқсас *жсан фида кардан* «жан пида ету» деген де тіркес бар. Қазақ тіліндегі *жсан тәсілім ету, жсан пида қылу* секілді тұрақты тіркестер – парсы тілінен калькаланған фразеологизмдер. *Жан тәсілім қылды* түріндегі жартылай кальканың *жсан тапсырды* түріндегі варианты қатар қолданылып жүр.

Тіліміздегі «ешбір тыным таппады, аласұрды» мағынасындағы *шарқ ұрды* тіркесіндегі *шарқ* сөзі де жеке тұрып, басқа да сөздермен талғаусыз тіркесіп, еркін қолданылмайтын сөздер қатарына жататын секілді, алайда парсының бұл сөзі *шарық* түрінде сөздікте тіркелген, тілімізде бар: *шарық* – шалғы, қанжар, пышақ, балта, орақ және басқа құралдарды қайрау үшін арнайы жасалған дөңгелек тас қайрақ/ҚТТС, 10-т, 159/. *Шарқ ұрып іздеу* тіркесіндегі *шарқ ұру* табанынан тозып, әуреге түсіп іздеудің, яғни іздеу процесінің қарқындылығын, оның жүзеге асу дәрежесін танытады. Бұл тіркестің прототипін парсы тілінен табамыз. Парсы тілінде چرخ زدن *чәрх задан* (сөзбе-сөз аудармасы: *чәрх* - дөңгелек, задан – ұру, дөңгелек ұру) «дөңгелек секілді қимылдау», яғни «айналу» мағынасындағы етістікті фразеологизм тіркелген. Парсы тіліндегі زدن *зәдән* көп мағыналы етістік ретінде мынадай мағыналарға ие: 1. ұру, соғу (адамды семсермен ұру); 2. ұру (жүректің соғуы) 3. ұрлау, ұрлық жасау; 4. жасау (ақша соғу); 5. ұшырау, душар болу т.с.с. мағыналарды береді /ПРС, 1 т., 465-б./. Сонымен бірге бұл етістік басқа да етістікті фразеологизмдер құрамында мол кездеседі, мысалы: *ләф зәдән* – мақтанып сөйлеу (сөз ұру); *хәрф зәдән* – сөйлеу (әріп ұру); *қадам зәдән* – жүру, адымдау (қадам ұру); *дуруг зәдән* – өтірік айту (өтірік ұру). Сонымен бірге, *зәдән* етістігі парсы тілінде құрал-сайман, аспап, тұрмыстық заттардың атауларымен бірге қолданылып, сол заттардың көмегімен жүзеге асатын іс-әрекеттерді де білдіреді: کرد زدن *кард зәдән* – пышақ ұру, яғни пышақпен кесу, *телефон зәдән* – телефон соғу, яғни телефон арқылы хабарласу, сондай-ақ аталған етістіктің «аты аталған зат тәрізді (біздің мысалымызда бұл *чарх* «дөңгелек» сөзі) қимыл-әрекет жасайды» деген мағынасы да бар, демек, *чәрх зәдән* тіркесі «дөңгелек секілді қимыл жасау», яғни «айналу» дегенді білдіреді. Осылайша, қазақ тілі мен онымен тарихи қарым-қатынаста болған өзге тілдердің материалдарын салғастыру

тіліміздегі мағынасы беймәлім, таныс емес сөздердің, грамматикалық құбылыстардың табиғатын тануға көмектеседі.

Фразеологиялық калькалаудың мақсаты қабылдаушы тілдегі **стилистикалық лакуналарды** толтыру болып табылады. Орта ғасырлық араб, парсы классикалық әдебиетінде сұлулық феноменін сипаттау конвенциясы берік сақталған. XI ғасырдан бастап араб, парсы әдебиетінде шайырларға ғазалдар жазуда нұсқаулық қызметін атқаратын трактаттар жазыла бастайды. Мұндай трактаттарда әдебиеттің теориялық негіздері, өлең өлшемдері, ұйқас, образдар жүйесі, поэтикалық семантика секілді мәселелер талданып, конвенционалды сөздік ретінде ұсынылды. Шығармашылықпен айналысқысы келген ақын ауыз әдебиетін жақсы білумен қатар өзіне дейінгі шайырлардың шығармашылығын оқып-үйренуі қағида ретінде қалыптасты. Осы дәстүрлерді сақтай отырып, қаламгерлер оны әрі қарай дамытты. XVI ғасырда өмір сүрген Шараф ад-Дин Рамидің «Анис ул-‘ушшақ» («Ғашықтардың досы») атты трактаты Шығыс поэтикасының канондарына арналады. Әдебиетші бұл трактатында сұлу әйелдің тек қана көзін сипаттап, суреттеуде парсы поэзиясында қолданылатын отыз үш түрлі атрибутты келтіреді. Солардың ішіндегі *нарджис* (арабтарда) – *наргис* (парсыларда), *бадам* (миндаль), *жаду* (сикыршы), *аһу* (елік) сөздері қазақ тілі мен әдебиетінде әлі күнге дейін қолданылып келеді. Фирдоуси, Рудаки, Низами, Хафиз, Гаргони сынды Шығыстағы классикалық шайырлардың сұлулықты сипаттап, жырлау үшін объектіні өздерінің айналасындағы, өздерін қоршаған ортадағы предметтермен теңеуі, салыстыруы – заңды нәрсе. XI ғасырда өмір сүрген парсы ақыны Фахр ад-дин Гаргони сұлу қыздың қара толқын шашын піскен жүзімге (әнгур), мойынын алмаға (зәнәх сиб), ал кеудесін қос анарға (ду нар әст) теңейді [159, 9 б.].

Ә. Қайдар «Тіліміздегі сөз тіркестерінің әрқайсысы белгілі бір ұғым беретін мағыналық единицалар санатына жатады. Олардың беретін ұғымы, әрине, сөздерге қарағанда әлдеқайда күрделі, ауқымды, астарлы, бейнелі. Мысалы, *қой көз*, *бота көз*, *жылқы мінез* т.б, осы сияқты тіркестердегі *қой*, *бота*, *жылқы* деген сөздер өздерінің лексикалық мағынасынан әлдеқашан «қол үзіп», *жақсы адам*, *жаман кісі*, *биік жігіт*, *сұлу қыз* сияқты тіркестердегідей *жақсы*, *жаман*, *биік*, *сұлу* деген анықтамалар қатарында жаңа қызмет атқарып тұр. *Жылқы мінез* тіркесі мағынасының күрделі, оның астарында жай ұғым емес, халықтың өмір-тіршілік болмысына тікелей қатысты ұғым дүниетаным, этно-лингвистикалық түсінік жатыр. Жылқы мінезді адамның қандай болатынын түсіндіру үшін алдымен жылқы малына тән жақсы мінез-қасиеттерді білу қажет. Дәл осындай тағы басқа тіркестер тілімізде мыңмыңдап (есебін ешкім шығарған жоқ) кездеседі. Олар жеке сөздерден шамамен 100 есе артық деп жобалаймыз» дей келіп, оларды дербес мағыналы лексикалық бірлік ретінде танып, сөздіктерде реестр (тізбе қатар) ретінде беруді ұсынады [156, 124-125 бб.]. Осы мыңдаған тіркестердің қатарында бір кездерде араб, парсы тілдерінен енген, қазіргі кезде тілімізге әбден сіңісті болып, даяр қолдануға сұранып тұратын, түптеп келгенде жекелеген

лексикалық мағынасы ұғыныла бермейтін, жалпы мағынасы ситуацияға, коммуникативтік қызметіне сәйкес танылатын фразеологиялық тізбектерді де жатқызуға болады. Олардың құрамындағы компоненттерінің ішкі формасын анықтап, қандай сапаны, қасиеттерді біл-діретінін ашып көрсету – араб, парсы тілдері мамандарының міндеті. Қазақ тіліндегі *алма мойын*, *қос анар*, *қос алма*, *аршын төс*, *сүмбіл шаш* секілді толып жатқан тұрақты поэтикалық тіркестерді диахрондық тұрғыдан кірме бірліктер болғанымен, синхронды тұрғыдан төл тіліміздің айшықтау арсеналынан берік орын алып, сөздік қорымыздың байлығын танытатын бірліктер деп танымыз. Енді осылардың кірмелігін дәлелдеуге көшейік.

Қазақ тілінде фразеологиялық сөздікте тіркелмегенмен, махаббат лирикасында жиі кездесетін, сұлу әйелді сипаттауда жиі қолданылатын *сүмбіл шаш* поэтикалық тіркесі бар. Мысалы:

Ақсұңқарым, жібегім,
Жалғыз сенде тілегім.
Сегіз жылдай сергелдең,
Қасірет шегіп жүдедім.
Ой, *сүмбіл шаш*, сенсің уайым,
Беу, жұбайым,
Түскенде сен есіме не қылайын (Халық әні «Қара көз»)

Осы шумақтағы *сүмбіл шаш* перифразымен ақын өзінің жарын атайды. Сұлу қыздың портретін жасауда бұл тіркес жиі кездеседі, мол қолданылады:

Айнамкөз, алма мойын, *сүмбіл шашты*,
Көргеннен көңілім еріп, ақыл састы /Айтбай ақын/

Қазіргі уақытта көркем әдебиетте жиі қолданылатын *сүмбіл шаш* тұрақты тіркесі фразеологиялық сөздікте тіркелмеген. Осы тіркестегі *сүмбіл* сөзі қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде былай түсіндіріледі: *сүмбіл* - пиязшығы бар гүлді өсімдік: *Шырыштың қызғылт түсті әдемі гүлдері сабағына шашақтанып бітеді де, олар бақтарда әдейі өсетін сүмбілдің гүлдеріне ұқсайды* (Б.Мұқанов. Қазақстан өсімдіктері /ҚТТС, 8-т, 418). Ал *сүмбіл шаш* тіркесі «ұзын әрі жуан, мойылдай қара шаш» деп түсіндіріледі.

Жалпы, араб, парсы классикалық әдебиетінде фитонимдер сұлулық феноменіне қатысты мол қолданылады. Шығыс классиктерінің жырлары алуан түрлі гүлдердің атауына толы. Шығыс поэзиясын оқығанда көз алдына неше түрлі гүлдерге толы бақтың, түрлі түсті кілемнің келетіні рас. Көрікті қыздың келбетін неше түрлі гүлге теңеу, фитонимдерді метафора ретінде қолдану – шығыс поэзиясына тән ерекшеліктердің бірі. Бұл атақты шығыс шайырларының қолданыстарында мол кездеседі: «*бұйра толқын сүмбіл шашың*», «*екі нәркес қара көзің жүрегімді ұрлаған*», «*айтылды ол райхан гүл мен сәруіме арнала*», «*жастық шақта ойна да күл, гүлзар толсын шаттыққа, нәркес, лала, райхан гүлдер алқа болып тағылсын*», «*жұпар иісің аңқып тұрсын, самшитке ұқсап бой түзе*» (Хафиз), «*жарқырап жалғыз өскен бір бинауша, сұлудың бетіндегі мең еді ол*», «*болсайшы жар дидары бинауша гүл*» (Омар Хайям), «*сен құлтырған қызыл гүлсің, бар ғаламның мақтаны*», «*китаристей әсемсің*», «*ән шырқайтын китаристің өзісің*» (Рудаки) /«Иран-

тәжік поэзиясы» жинағынан/. Осы өлең жолдарындағы сұлу қыздың көзі нарцисс (نرجس/ нарджис/, қызыл жүзі гүл (گلگلی), бойы сәру, яғни кипарис (سرو/ серв)), бұйраланған толқынды шашы бинауша (بنفشه/ бенефше (фиалка)), сүмбіл (سنبل/ сумбул (гиацинт)) сияқты өсімдіктермен салыстырылады. *Сүмбіл* сөзін анықтауда тілді сөздіктерден басқа ақпарат көздеріне, соның ішінде биологиялық сөздіктерге жүгінеміз: *Сүмбіл* (Hyacinthus) – лалагүлдер тұқымдасына жататын әдемі өсімдіктердің бір туысы. Мұның жабайы түрлері Индияда, Сирияда, Кіші Азияда, Месопотамияда өседі. Сүмбілдің воронка тәрізді хош иісті гүлінен кейде эфир майы алынады» (Мұсақұлов Т. Орысша-қазақша түсіндірмелі биологиялық сөздік). Сүмбіл (орысша гиацинт) әсіресе Персияда қатты бағаланып, көптің жақсы көретін гүлдерінің бірі. Парсыларда Наурызда дастарқанға қойылатын жеті түрлі заттың бірі – сүмбіл гүлі, мұның өзі оның парсы мәдениетіндегі маңызын байқатады. Сүмбіл гүлі әсіресе араб, парсы ғазалдарында жиі кездеседі. Фирдоуси, Хафиз секілді парсы поэзиясының классиктері сұлу қыздың шашын сүмбіл гүлінің бұйраланған күлтесіне теңейді. Сұлудың шашын сипаттауда сүмбіл гүлінің күлтесінің сыртқы пішіні (бұйралығы), сонымен бірге көбіне оның әдемі хош иісі мен сия кара түсі секілді белгі-қасиеттері алынған. Мәселен: *Бұйра толқын сүмбіл шашың, Ханишалардың қара толқын шашы керемет; жібек бұрым, сүмбіл шаштың тұтқыны зой бұл Хафиз (Хафиз); алдымда сен бұлаңдайсың, сүмбіл шашпен құбыласың, ол бір кезде көрсең оны күттеленген бұйра шашын (Рудаки) /Иран-тәжік поэзиясы/.*

Шығыс әдебиетінің тілі арқылы қабылданған тұрақты тіркестердің қазақ тіліне еніп, оның игерілуіне жағдай жасаған бұл халықтардың эстетикалық талғамы таным-түсініктері арасындағы ортақтық негіз болғаны рас. Ал кейде бұлардың арасындағы алшақтықты да байқауға болады. Қазақ поэзиясында сұлу қыздың шашын суреттегенде оны бұйралығы емес, өрілген қос бұрымы сұлулықтың белгісі болып есептеледі. Ал сұлулықтың бір белгісі ретіндегі сұлу қыздың жүзін көмкеріп тұратын бұйраланған, толқынды шаш образы иран, араб поэтикасында берік орын алған сурет екеніне мысал мол.

Түркі поэзиясын зерттеген ғалым И.В. Стеблеваның айтуы бойынша, ескі түркі поэзиясында сұлу қыздың шашын аршаға (можжевельник) теңеген екен. XI ғасыр ескерткіштері мәтінінде де сұлу қыздың шашы аршамен салыстырылады. Ал одан кейінгі араб және парсы классикалық әдебиетінің негізінде дамыған түркі әдебиетінің классикалық кезеңінде шашты суреттеуде райхан (базилик), сүмбіл (гиацинт), бенефше (фиалка) секілді гүлдердің атаулары қолданылады. Мұндай теңеулерде сол теңеу нысаны болып отырған гүлдердің формасы, фактурасы (қайырылған, толқындалған, қою және жұмсақ), түсі (қара) және хош иісі (жұпар иісті) секілді белгілері алынған [160, 182 б.].

Urdu säni qyz body anyñ tal

Jajlyr anyñ *artučy burny* taqy qyval [152, 181 б.]

Немесе

Aqturur közüm julaq

Tüšlänür ördäk juñaq

Kim ajyb äštür qulaq
aj ävi artuĉ butaq [160, 179 б.]

Мұндағы *aj ävi artuĉ butaq* өлең жолын И.В. Стеблева «Ореол вокруг луны означает кудри (или волосы) вокруг лица красавицы, сравнимые здесь с ветью можжевельника» деп түсіндіреді [160, 261 б.]. Дәл осы өлең жолын Бомбачи түсіндіруі өзгеше: «Стройный стан подобен стройному деревцу (тал «ива» или *artuĉ* «можжевельник»), а не кипарису, как это принято в персидской традиции» [161, 210 б.]. И.В.Стеблева *artuĉ* сөзін сұлу қыздың шашына қатысты қолданылған десе, А.Бомбачи оның бойына қатысты салыстыру деп таниды. Мұндағы *artuĉ* сөзі – қазіргі қазақ тіліндегі арша ағашының атауы.

Түркі ақындары бұл тіркестерді қолдануда олардың ішкі формасындағы образдарды көре білген болуы керек, себебі олардың араб, парсы тілінде жазылған әдебиеттен хабары болды, оның үстіне қаламгерге қойылатын басты шарттың өзі де осы поэтикалық образдарды білу болды. Ал бертін келе ақын-жазушылардың кейінгі толқыны бұл тіркестерді, сөздерді, клишелерді дәстүрге сай қолданғанменен, оның этимологиясы мен негізіндегі ақпарат көмескіленгенмен, дәстүрлі қалып түрінде әрі қарай қолданыс тапқан. Мұндай қалыптар әлі күнге дейін қолданыстан шыққан жоқ, бірақ мұндай фразеологиялық орамдардың жалпы фразеологиялық мағынасы белгілі болғанменен, оның жекелеген компоненттерінің семантикасын бәрі біле бермейді. Осы дәстүрлі тіркестердің кәнігі тұрақты тіркестерге айналғаны сондай, оны пайдалануда ойланып жатудың қажеті де шамалы, олар дайын қалыпқа, клишеге айналып, осы даяр қалпында ғасырдан ғасырға жетіп, жұмсалып келеді. Осындай образды оралымдардың бірі қазақ тіліндегі *қос анар* перифразы.

Әйелдің кеудесінің бейнелі атауы *қос анар* тұрақты тіркесіндегі *анар* сөзінің этимологиясына қатысты фактілер оның иран тілдерінен түркі тілдеріне өте ертеде енген кірме сөз екенін көрсетеді. Бұл сөз түркі тілдерінде *нар*, *анар* түрінде қолданылады. Бұл сөз ең алғаш IX-X ғасырлардағы ұйғыр жазуындағы түркі ескерткіштерінде кездеседі екен. Қазақ тіліндегі «екі беті нарттай қыпқызыл» деген сөйлемде кездесетін нарт та осы *нар//анар* сөзі болса керек. Түркі тілдеріндегі бұл сөз XV ғасырдан бастап ауыс мағынасында қолданыла бастаған. XVI ғ. Бабыр шығармаларында да *анар* сөзі ауыспалы мағынада стилистикалық тәсіл ретінде жиі қолданылған. Ал парсы тіліндегі классикалық шығыс әдебиетінің үлгілерінде әйелдің кеудесін *анар* жемісіне теңеу – кәнігі қолданыс. Мысалы, Горгонидің «Вис о Рамин» поэмасында сұлуды сипаттауда оның шашын піскен жүзімге, бұғағын алмаға, ал кеудесін *қос анарға* теңейді:

سیاه زلفنش انگور به برست
زنج سیب و پستش دو ناراست

Сийоһ зулфинш ангур бебораст

Занах сиб ва пэстанш **ду нораг** /Вис о Рамин/.

Аудармасы: Оның кара бұйра шашы піскен жүзімге ұқсайды,
Бұғағы – алма, ал кеудесі – қос анар.

Занах сиб тіркесіндегі *занах* парсы тіліндегі «мойын», «бұғақ», ал *сиб* «алма» деген сөз, яғни /сұлудын/ мойыны – алма, ал *ду нораст* тіркесіндегі *ду* парсы тілінен аударғанда «*екі, қос*» деген мағынадағы сан есім, ал *нор/ нар* сөзі «анар» және *аст* «*болып табылады*» деп аударуға болатын осы шақтағы етістік формасы.

Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігінде *алма мойын, аршын төс* қос тағанды фразеологизмі «әдемі, ат сағақ, үзілме сұлу мойын (көркем әйел туралы айтылады)» деп түсіндіріледі: *Дәмелі қаршыға да, қара құс та, Боп тұрсың сен бір үйрек көлден ұшқан. Аршын төс, алма мойын, қиғаш қастан, Ешибір жан көре алмадым сенен асқан* (Иса Байзақов) (ҚТФС, 37). Осындағы *алма мойын* фразеологизмінің парсы поэзиясы арқылы қалыптасқанын танытатын мысалдарды шығыс классиктерінің поэзиясынан көптеп келтіруге болады. Ал *аршын төс* тұрақты тіркесіндегі **аршын** сөзінің этимологиясына қатысты пікірлерді сараптай келіп, академик Р. Сыздық *аршын төс* деген тұрақты тіркестегі *аршын* мен нақты ұзындық өлшеміне қатысты *аршын* сөзінің арасында байланыс жоқ деп көрсетеді. Ғалымның пайымдауынша, *төс аршынды* немесе *аршын төс* тіркестерінде де, *аршындау* етістігінде де *аршын* сөзінің семантикалық «ұйытқысы» «көтеріңкілік, биіктік, ілгерілеу» деген семалар: *аршын төс* – көтеріңкі төс, *аршынданып жану* – жоғары көтеріліп, лапылдап жану [6, 112 б.].

Осы *аршын* сөзінің формалдық тұлғасының өзінен оның иран тілдеріне қатысы бар элемент екені сезіліп тұрғандай. Парсы тілінде зат есімнен қатыстық сын есім тудыратын **-ин** жұрнағы парсы тілінің тарихи грамматикасында қатыстылықты жасау жұрнағы (парсыша тахсис «харф спецификации») деп түсіндіріледі: «*Йа и нун в окончаниях дают значение спецификации природы какой-либо вещи по какому-то атрибуту. Например: зар+ин - золотой, сим+ин - серебряный, бар+ин - прошлогодний*» [162, с.112]. Қазіргі қазақ тілінде түр-түстің атауы ретіндегі *күлгін*, «тәтті» мағынасындағы *шырын* секілді сөздер осы үлгімен, зат есімнен қатыстық сын есім жасайтын жұрнақтың көмегімен жасалған. Қазақ тіліндегі түр-түске қатысты *күлгін* сөзі парсының «раушан гүлі» мағынасындағы гүл¹ деген зат есім мен *гін* жұрнағынан, *шир+ин* сөзі шир «сүт» деген сөз бен одан қатыстық сын есім жасайтын **-ин** жұрнағының көмегімен жасалған туынды сөздер, сонда *гүлгін* «раушан гүлінің түсіндей түс (орысша роза – «розовый») болса, *ширин* «сүттен жасалған» немесе сүттей дәмді, тәтті (молоко+молочный). Қазақ тіліндегі *шірік, шіркін* сөздері де иран тілдерінен қалған субстрат лексика болуы әбден мүмкін. Парсы тіліндегі چيرك *черк* сөзінің «кір»/грязь/, «кірің» деген мағыналары бар, *черк кардан* (шірік болу) етістігі а)ластау, кірлету; ә) іріңдеу; б) шіру (тірі организмдерге қатысты) деген мағыналарда қолданылады. Ал осы сөзден жасалған қатыстық сын есім *черкин* «кір, таза емес» (грязный). Парсы тілінде «сүйкімсіз, сұмпайы» мағынасындағы *чиркин йақа* тұрақты тіркесі бар, сөзбе-

¹ Гүл сөзі парсы тілінде жалпы гүлдер емес, олардың ішіндегі раушан гүлінің /роза/ ғы қауырсындарының жатауы ретінде белгілі

сөз аудармасы «кір жаға» екен [84]. Осындағы *чиркин* сөзін морфологиялық тұрғыдан былай бөлшектеуге болады: *черк+ин* = черк «кір/грязь/» мағынасындағы зат есім мен қатыстық сын есім жасайтын *-ин* суффикстен тұрып, «кір (грязный)» мағынасындағы туынды сын есім жасалып тұр, ол *йақа* («жаға» деген түркі сөзі) зат есімінің анықтауышы қызметін атқарып тұр. Сөзіміз дәлелді болу үшін қазіргі қазақ тіліндегі *баршын* сөзін де келтіруге болады. Қазақтың *баршын* сөзі мен парсы тіліндегі «жібек» мағынасындағы *абришам* төркіндес болып көрінеді. Бұл өте ертеден келе жатқан иран субстрат лексикасы болса керек. Біздің бұл пікірімізді *баршын* сөзінің этимологиясы туралы тілшілердің келтірген мынадай деректері бекіте түседі: *баршын* 1) жолақты жібек мата, 2) он жастан асқан бүркіт; 3) баршын тартты «жасы ұлғайды, шау тартты». *Баршын тарту* тіркесінің негізінен бүркітке, құстарға байланысты айтылатынын С.Сатенова да дәлелдейді. Б.Қыдырбекұлының түсіндіруі бойынша, *баршын* «көне, ескіре бастаған, бегімсал, қоңыртөбел» деген мағынада. Адамның бет-жүзіне де, тіпті даусына қатысты да айтылады: «Сылымсоқ мен де өзіндей салушы едім, кездестің даусым баршын тартқан кезде» /халық өлеңі/. Қазақ қартайған бүркітті де баршын дейді ғой, бәлкім бұл сөз содан алынған». Көне түркі сөздігінде «жібек мата» ұғымы берілген [163, 226 б.]. С.Сатенованың *баршын* сөзін матаның түр-түсімен байланыстыратын пікірі де бар. Қазақ тіліндегі *баршын* сөзі мен иран тілдеріндегі *ابريشم* *абришам* «жібек мата» сөзінің арасында байланыс бар секілді. Құстың баршын тартуы оның түсінің өзгеруінен гөрі қанатындағы қатты қауырсындарының жібектей жұмсаруына байланысты болса керек. Дауыстың баршындануы да дауыстың қоңыр дауысқа айналып, жұмсаруына ұқсайды. Жалпы қазақ тілінде заттын, құбылыстың жұмсақтық қасиетін беруде оны мақпал, барқыт, жібек, торқа секілді маталармен ұқсатып, байланыстырады, мақпал дауысты, жібектей биязы деген тіркестерді еске алыңыз. *Шашы жібектей, жылқының жібектей күлтеленген жалы* деген тіркестерде жібектің жылтыраған түсімен бірге оның жұмсақтығы секілді белгілері ескерілген болса керек. Тілімізде «әдемі» деген ұғымды беретін *алтын айдар, жібек шашты*, «жанға жайлы жұмсақ леп» мағынасындағы *жібек жел* секілді фразеологизм-дерде жібектің жұмсақ фактурасы ескерілетінін байқау қиын емес. Енді қазақ тіліндегі *аршын* сөзіне қайта оралар болсақ, *аршын* сөзі де *баршын, күлгін, шырын, шіркін* секілді сөздердің үлгісімен *'арш* деген денотатив атаудан жасалған адъектив сөз болуы мүмкін, оның төс сөзінің алдында келіп, оның анықтауышы ретінде адъективті функция атқарып тұруы бұл жорамалымызды бекіте түседі. Араб тіліндегі *عرش* *'арш* сөзінің бірінші мағынасы «тақ (трон)», яғни «отыруға арналған зат». Ал парсы тіліндегі осындай сөздің бірінші мағынасы «аспан» екен.

Қазіргі қазақ тілінде поэтикалық метафора ретінде «биік аспанға көтерілу» мағынасында қолданылатын *ғарышқа самғау* тұрақты тіркесі бар. Қазақ тіліндегі ғарыш деген бағалауыштық лексика қазір астрономиялық терминдер қатарына қосылып, *космос* сөзінің қазақ тіліндегі баламасына айналды. Қазіргі уақытта космос «ғарыш», космонавт «ғарышкер» болып қолданылып жүр. Ғарыш сөзінің аспан сөзімен мағыналас поэтизм ретінде қолданылуы Құранның

басталады. «Лисану л-араб» сөздігі бұл сөзді былай түсіндіреді: عرش *'арш*. Патшаның тағы. Оған дәлел ретінде Саба мемлекетінің әйел патшасының тағына қатысты Құран Кәрімде «ғарыш» сөзі қолданылады: «Расында, оларға патша болған бір қатын таптым, оған әртүрлі нәрсе берілген әрі оның үлкен тақты («аршун «азим) бар» /Нәміл сүресінің 23-аяты/>. Бұл сөз басқа да ұғымдарды беруде де қолданылуы мүмкін. Алла тағаланың *ғарышы* деп те айтылады. Пайғамбарға уахи түскені туралы айтылатын мәнәтінде былай делінген: «басымды көтерсем, ол ауадағы тақ (ғарыш) үстінде отыр. 2. үй. Үйдің ғарышы – үйдің төбесі. Ғарыш құдықтың басына ағаштан орнатылған орын, құдықтан су тартушы тұратын жер /Лисану- л- араб, 133-134/.

Ғарыш сөзі Құран Кәрімде 29 рет кездеседі екен/эл-му‘джам эл-муфәһрис ли алфаз эл-кур‘ан эл-карим, 1994/. Бұл сөз *'истауа 'ала* «бірдененің үстіне/ отырды, жайғасты» етістігімен тіркесіп келеді. Ол ұлы тақтың иесі/ هو رب العرش العظيم *һуа раббу л арши л азим /9:129/, Одан басқа құдай жоқ, ол керім ғарыштың раббы /العرش الكريم/ لا إله إلا هو رب العرش الكريم* /23:116/ т.с.с. Бұған қосымша парсы тіліндегі сөздіктер мынадай мәліметтер береді: عرش *'арш* «1. эмпирей, небеса; 2. трон, престол. Поэтикалық тілде ғарышты «фалакулафлак» /жұлдыздардың жұлдызы/ деп те айтады. Мешіттегі тоғыз аяқты кафедраны да осылай атайды, жаңадан атып келе жатқан таңды да ғарыш деп атау бар. Ғарышты Алла тағала жеті қат аспанда орнатып, періштелерді өзіне бағындырды. Ал жер бетіндегі адамдарға қажылыққа баруды, Меккені қадір тұтуды бұйырды /29 сүренің тәпсірінен/. Құранда ғарыш сөзі кейде «ұлы тақ», «патшаның тағы» мағынасында қолданылса, кейде «суда орналасқан Алла тағаланың мекені» мағынасында кездеседі /Худ сүресі, 8 аят/. Сондай-ақ, «сегіз періштенің Аллаға мадақ айта көтеріп жүретін тағы» деген мағыналарда көрінеді.

Біздің пікірімізше, *ғарыш* о баста «отыратын тақ» мағынасындағы нақты референт, заттың атауы. Осы бірінші мағынасынан «Алла тағаланың патшалығындағы тақ» деген мағынасы шыққан, яғни бұл жердегі тақ – биліктің сим-волы, Алла тағаланың мекені көкте, ол көктен өз үстемдігін жүргізуде, олай болса ғарыш – Алла тағаланың мекені, патшалығы, қасиетті мекен. Осылайша, *ғарыш* сөзі патша отыратын тақ – билік – кеңістіктегі қасиетті мекен не орын, Алланың мәлакуты (патшалығы) деген семантикалық жылыстаудан кейін «аспан», «космос» сияқты бағалауыштық коннотациясы бар лексикалық бірлікке айналған.

Қарастырылып отырған «тақ» мағынасындағы *'арш* сөзінің биліктің, патшалықтың символы ретінде метафоралануынан оның ассоциативті семантикасы қалыптасқан болуы керек. Діни-мифологиялық түсініктегі биліктің, құдайдың, жалпы жақсылықтың аспан әлемімен, биіктікпен, жоғарғы әлеммен, ал жамандықтың, жағымсыз нәрселер мен құбылыстардың төменгі әлеммен байланыс-тырылуына сай عرش *'арш* сөзімен «аспан», «биіктік» деген ұғымдарды да атайтын болған. Сонымен, *'арш* сөзінің «тақ», «билік» дегеннен басқа «көк», «космос» деген мағыналары да қалыптасқан. Осы «биіктік» деген сөзден *-ин* жұрнағының жалғануы арқылы *аршин* «биік» деген мағынасы келіп

шыққан болуы керек. Осыдан келіп *аршын* «биік», *аршын төс* «биік төс», *аршындау* «биіктеу» деген мағыналарды білдіретін болған деуге негіз жоқ емес. Оның үстіне қазақ тілінде иран тілдерінің ықпалынан осыған ұқсас құбылыстардың орын алғаны мәлім. Мысалы, *астана жұрт* тұрақты тіркесінің құрамындағы *астана* парсы тілінде «табалдырық, есік» деген нақты мағынадағы сөз, одан әрі қарай бұл мағына жалқыдан жалпыға ауысып, «әміршінің сарайы» деген мағына беретін болған, бара-бара бұл сөздің нақты затты білдіретін алғашқы семантикасы деривацияланып, «сарайға /хан ордасына/ қараған жұрт», яғни «белгілі бір әміршінің /ханның, сұлтанның, патшаның, бектің/ қол астындағы ел, жұрт» дегенді білдіретін болған деген де жорамал бар [6, 49 б.]. Сонымен, қорыта келгенде, *аршын* сөзінде «биіктік» семасы бар деген Р. Сызық пікіріне толық қосылатынымызды айтқымыз келеді. Алайда поэтикалық тіркес ретінде қолданылуын парсы тілінен әзірге кездестіре алмадық.

Пісте мұрын. Қазақ тілінде ұшы сүйірленіп келетін әдемі мұрынды атауда қолданылатын *пісте мұрын* деген фразеологиялық тіркес бар. Бұл оралымның қазақ тілінің айшықтау құралдары қатарынан әлдеқашан орын алғанын ауыз әдебиетінің үлгілерінен де көреміз.

Бұхар барсаң, қолаң бар,
Қоланды көр де шашым көр.
Зергер барсаң қасында,
Алтыннан соққан түйме бар,
Түймені көр де басым көр.
Молда барсаң қасында,
Қиюлы жатқан қалам бар,

Қаламды көр де, қасым көр.
Немран барсаң, пісте бар,
Пістені көр де *мұрым* көр

(Қамбар батыр).

Пісте – ыстық жақта өсетін аласа бұта және осы бұтаның бір жағы сүйір жемісі; фисташка /ҚТТС, 8-т, 34/. *Қолаң* = *шаш*, *түйме* = *бас*, *қалам* = *қас*, *пісте* = *мұрын* секілді заттардың арасындағы ортақтықты, сәйкестікті, ұқсас белгілерді тану арқылы адамның шаш, бас, қас, мұрын секілді дене мүшелері қолаң, түйме, қалам, пісте секілді референттермен теңестірілуде, қоршаған ортадағы реалйлер бұл сөз тіркесінде анықтауыштың қызметін атқарып, сын есім функциясында жұмсалып тұр. Ассоциативті ойлаудың жемісі ретінде қалыптасқан мұндай поэтикалық тіркестер араб, парсы тілдерінде де мол. Жоғарыда келтірілген өлең жолдарындағы тұнып тұрған шығыс әдебиетінің айшықты образдары осы ауыз әдебиетінің үлгілерін хатқа түсіруге мұсылманша сауатты болған азаматтардың атсалысқанын көрсетеді. Бұл тұрақты тіркестердің бүгінгі күні тілімізге сіңісті болып кеткені сондай, олар дайын қалыпта жұмсалады. Тіркестердің калькаланғанын білдіретін белгі бұл заттардың отырықшы халықтың ата кәсібі - зергерлік өнермен, бау-бақша өсірумен, сондай-ақ жазу-сызу секілді мәдени артефактілермен байланысты болып келуінде. Бұл бейнелі тіркестердің поэтизмдер қатарынан мықтап орын алғанын қисса-дастандардан, қазіргі поэзия үлгілерінен де көреміз:

Жібектей талдап өрген *қолаң шашы*,
Аққудай суда жүзген көрсең формы.

Маржандай отыз тісі, пісте мұрын,
Кең мандай, қасы қара, өткір көзді (Омар Шипин)

Пісте – иран тілдерінен енген сөз. Парсы тілінде, араб тілдеріндегі *пэстэ, фустак* сөзі XIV ғасырдан бастап түркі жазба ескерткіштерінде – Құтбтың «Құсрау-Шырын» поэмасында, «Бабыр-намада» кең қолданылған. Қазақ тілінде *мұрын* сөзінің эпитеті ретінде қолданылған бұл образ парсы поэзиясында сұлу қыздың мұрынын емес, оның аузының кішкентайлығын айтуда қолданылады. Мысалы, парсы тілінде *پسته خندان* *пэстэ хандан* (сөзбе-сөз аудармасы: пісте(дей) күлу(ашылу)) фразеологизмінің мынадай мағыналары бар: а) полураскрытая фисташка; б) поэт. улыбающиеся губы (ПРС. 1-т, 569).

Қазіргі түркі тілдерінде өсімдік, жеміс атауларының метафораланып, адамның дене мүшелерінің анықтаушы ретінде қолданылуы жиі кездесетін тәсіл ретінде мәлім. Мәселен, түрікмен тілінде де *пісте* сөзі *ерін* сөзімен бірге келіп, *пісте ерін* тұрақты тіркесін түзеді [98, 22 б.]. Ал қазақ тілінде *пісте* сөзі әйелдің мұрынының әдемілігін – кішкентайлығын сипаттауда қолданылып, «кішкене, қыр мұрын» мағынасын беретініне жоғарыдағы мысал арқылы көз жеткіздік. О баста *پسته لب* *пісте ләб* (*пэстэ «пісте», ләб «ерін, ауыз»*) «пісте ерін» түріндегі метафоралық тұрақты тіркес аудармашылардың абайсызда жіберген қатесінен *ерін* сөзі *мұрын* бірлігімен алмастырылса керек. Бұл алғашында аудармашының қате аударуымен қалыптасып қалған тұрақты тіркес, не болмаса қазақтардың стереотиптік ойлауындағы мұрынның кішкентайлығын сұлулық атрибуттарының бірі ретінде қалыптасқан түсініктің ізімен *пісте* сөзін *мұрынның* эпитеті етіп әдейі алуы да мүмкін екенін жоққа шығаруға болмайды. Мұндай шығыс поэтикалық конвенциясының шеңберінен шығып кететін, трансформацияланған тіркестерге *тістері маржандай* деген фразеологизмді де жатқызуға болады. Араб және парсы поэзиясында, поэтикалық конвенциясында *маржан* сөзі қызыл түстің баламасы ретінде қолданылады, маржан (коралл) – қызыл түсті бағалы тас, сондықтан араб, парсы әдебиеттерінде бұл лексикалық бірлік *ерін* сөзімен тіркесте қолданылады, дәстүрлі түрде солай қалыптасқан. Араб, парсы тілдерінен *маржан* сөзінің *тіс* лексикалық бірлігімен тіркесіп келу мысалдарын кездестірмедік. Оның үстіне, классикалық поэтикасының қалыптасқан ережелерінде нақты түрде жазылған тізімнің ішінде тіске қатысты он бес түрлі сөздің ішінде де ескерілмейді. Осы метафора мен эпитет ретінде қолданылатын он бес түрлі сөздің ішінде араб тілінің элементтері *дүрр, лулу*, парсы тілінің сөздері *гауһар* мен *меруерт* сөздері аталады [121, 200 б.]. Тіске байланысты қазақ әдебиетінде тұрақтаған *маржандай тіс, меруерттей тіс* деген тіркестердегі *маржан, меруерт* парсы сөздері болып табылады. Шығыс поэзиясындағы сұлудың портетінде оның шашы – түн, жүзі – гүл (роза), ғалия (мускус), мушк (мускус), сөзі – қант пен шекер, ерні – лағыл (рубин). Араб, парсы тілдерінде лағыл (рубин), маржан (коралл), жақұт (йақут-рубин, яхонт), ақық ('ақұқ – сердолик, опал) секілді асыл және жартылай асыл тастардың атауы қызыл түсті білдіруде қолданылса, *дүр (жемчуг), садаф (перламутр)* сөздері ақ түсті атауда қолданылады.

Қазақ тіліндегі *лағыл ерін* поэтикалық фразеологизмі араб, парсы әдебиетіндегі *لب لعل* *ләб ла'л* тіркесінен калькаланған. Классикалық парсы поэзиясында ерінді сипаттауда метафора, эпитет ретінде *аб хаят* (аб хайат - өмір беретін су), *йақұт* (йәкут-яхонт), *лағыл* (ла'л - рубин), *маржан* (марджән-ко-ралл), *зубаржат* (забарждад - хризолит), *ақық* ('ақүк), *қант* (қанд), *набат* (набәт - леденец), *шекер* (шакар - сахар) сөздері алынған [121, 197 б.]. Гүлдердің, матаның, қымбат, асыл тастардың атауларын айшықтау құралы қызметінде поэтизмдер жасауда қолдану - классикалық шығыс әдебиетіне тән ерекшеліктерінің бірі. Сасанидтік ақсүйектер асыл тастарды ерекше жақсы көріп, ұнатқан, оларды нақыштап, бетіне ойып жазу жазған, мөрлер, геммалар, инталийлер жасаған. Мұндайда материал ретінде рубин, аметист, халцедон, сардоникс секілді асыл тастар қолданылған [164, 47 б.]. *Лағыл ерін* тіркесінің XVI ғасыр ескерткіші «Тарих-и Рашидиде» кездесетіні туралы И. Жеменей де айтады, қазақ қисса-дастандарынан да бұл тіркестің қолданысына мысалдарды көптеп табамыз. Мысалы: *Шаһзада ләбі лағыл шекер балдай, Ойнайды толған айдай нұр жүзінде; Ләбі лағыл, шекердей шырындығы* (Ғашық-наме, 95).

Парсы поэзиясының канондарын жазған Шараф ад-Дин Рами ерінді лағылға теңеудің себебін былай түсіндіреді: «Знатоки драгоценных камней из круга мастеров утонченности (лутф) уподобили губы рубину (ла'л), потому как они наделены прелестью и блеском чистой воды [121, 195 б.]. Ерінді лағылға теңеу, лағыл сөзін еріннің сипаты ретінде қолдану - парсы поэзиясының классиктерінде ең көп қолданылатын тәсіл. Мысалы, Хафиз ақындағы *«лағыл ерін алаулап, ақыл естен тандырды»*; *«Жәудіреген көздерің-ақ ақыл-естен тандырды, Алаулаған лағыл ерін жолатпайды маңына»*; *«лағыл ернің, қалқашым, жүрегі гой Хафиздің»* секілді өлең жолдарын еске алсақ болады (Иран-тәжік поэзиясы).

Қытайлықтар батыстан келгендерді, әсіресе парсыларды асыл тастарды ұнатушылар әрі асыл тастың иелері ретінде білген. Тан империясы адамдарының парсылар туралы стереотипінде осы ерекшелік айрықша аталады. «Кедей парсы» деген ұғымның өзі ақылға сыймайтын ұғым ретінде езу тартқызатын, қалыптасқан стереотипке қайшы келетін тіркес ретінде танылған. Қытайлықтардың түсінігінде парсылар сиқырлық пен асыл тастардың сырын жақсы менгерген сиқыршылар, саудагерлер, сонымен бірге сол асыл тастардың құнын, қадірін түсінетін халық деп бағаланған [165, 294 б.].

Қазақ тіліндегі поэтикалық фразеологизмдердің бірі - «жіңішке талма бел, құмырсқа бел» мағынасында қолданылатын *қытша бел* поэтикалық фразеологизмі. Мысалы: *Қаз омырау, қытша бел, Балтыры жұмыр оқтаудай /Ш.Мұқамеджанов/*. Осы тіркестегі *қытша* сөзінің семантикасы айқын емес. Бұл сөздің этимологиясын академик Ә.Қайдар былай түсіндіреді: «Қазіргі қазақ тілінде жеке тұрып қолданылмайтын *қытша* сөзі бел, мықын, бой сияқты бірен-саран сөздермен ғана тіркеседі де, өзі анықтап тұрған нәрсенің аса бір жіңішке, талдырмаш екендігін білдіру үшін жұмсалады. Басқа түркі тілдерінде де бұл сөз осы ұғымда қолданылады, бірақ оларда қазақ тіліндегідей адамның (дәлірек айтқанда әйелдің) дене мүшесіне ғана байланысты емес, басқа түрлі нәрселерге

байланысты да айтыла беретін тәрізді. Демек, *қытша* сөзінің басқа түркі тілдеріндегі қолданылу аясы қазіргі қазақ тілімен салыстырғанда әлдеқайда кең көрінеді: ұйғыр тілінде /хами наречіесі/ *қыпча* – әдемі, гүл түйіні, *қыпсый* «шаш, бұйра шаш» /Малов. Уйг.яз./, Лобнор тілінде *қыпча*, *қыпчы* «жіңішке, әдемі, гүл сабағы, шаш» /Малов. Лобн.яз./, Соңғы мысалмен байланысты С.Малов *қыпча* сөзін парсы тілінің элеменгі болу керек деп шамалайды. Парсы тілінде қабзе [qabze] «мылтық сабының /сүмбесінің/ жіңішке мойны. Б.Орузбаева жіңішке нәрсе жөнінде айтылатын қырғыз тіліндегі *қыпча* сөзін қып-ча деген екі түрлі бөлшектен құралған деп есептейді. Біздің ойымызша, сөз мағынасының өзгеру өрісі мынадай сияқты: жіңішке нәрсе (парсы тіліндегі мағынасы) > гүлдің буын байланған жері (ұйғыр тіліндегі мағынасы) > қыздың жіңішке белі (қазақ тіліндегі мағынасы). Бұл айтылғандардан, әрине, *қытша* сөзі біздің тілімізге тікелей ұйғыр тілінен келіп ауысты деген ұғым тумаса керек, оның тарихи пайда болу жолдарын әлі де болса, байыздап, зерттей түсу керек» [101, 136-137 бб.]. С.Маловтан кейінгі Ә.Қайдар пікірі *қытша* сөзінің этимологиясын парсы тілінен іздеуге түрткі болып, бағыт сілтейді. Қазіргі парсы тілінде *خفچه* *хафче* деген сөз бар, мағыналары мынадай: *хафче* уст. 1) слиток золота или серебра, 2) прут, хлыст, розга 3) прядь волос, косичка /ПРС, 1-т., 561-б./, Жауап іздеуді «Қыз Жібек» жырындағы Жібектің портретіндегі мына жолдарға үңілу арқылы жалғастырып, жоғарыдағы пікірді әрі қарай өрбітуге болады:

Белі нәзік талып тұр,
Тартқан сымнан жіңішке
 Үзіліп кетпей неғып тұр? («Қыз Жібек»)

Бұл келтірілген жыр жолындағы сұлу қыздың белін суреттеуде *қытша* бел тіркесі қатысып тұрмаса да, мынадай логикалық пайымдаулар жасауға болады: Қыз Жібектің белі нәзік, тартқан сымнан жіңішке /бел/, демек оның белі қыпша бел, тартқан сым = қыпша. Бір сөздің сырын ашу екінші бір жұмбақ сөзге алып келді. Келтірілген *тартқан сым* тіркесінің мағынасына келетін болсақ, ол да тарихи-этимологиялық тамырына үңілуді қажет ететін тілдік бірлік. *Сым* деген иран тілдерінде «күміс» деген сөз, металдың атауы, ортағасырлық түркі ескерткіштерінде *сим* сөзі «күміс» мағынасында қолданылған. Қазіргі қазақ тіліндегі *сынап* сөзі *سیم* *аб* (күміс су) тіркесінің лексикалануынан жасалған күрделі сөз. Иран субстрат лексикасы ретіндегі *сим*, (*а*)*сим* «күміс» сөзі «әдемі» деген мағынадағы *әсем* түрінде де қазақ тілінде сақталған. Алтын мен күміс барлық мәдениеттерде, әсіресе отырықшы халықтарда ерекше бағаланған металл, әшекей бұйымдарын соққан зергерлерде ол ерекше құнды материал. Осыдан келіп әдемілік күміспен байланыстырылған, күміс әшекей деген әдемі әшекей, осыдан келіп /ә/сим (күміс) = әдемі деген логикалық формуламен *әсем* сөзінің этимологиясына жетуге болады. *Тартылған сым* зергерлік қолөнерімен байланысты, ол «тартылған күміс» дегенді білдіреді. Зергерлік өнер лексикасын зерттеуші Р.Шойбеков *сым* сөзінің зергерлік лексика ретіндегі мағынасының өзгеруін былай түсіндіреді: «Сым – күміс мағынасы ұмытылғанмен жергілікті тілде темірді тескенде астына қоятын

ортасы тесік дөңгелек формалы төс мағынасына ие болған» [166, 125 б.]. Демек, сым деп о баста күмісті атаған, ал зергерлік колөнерде бұл металдың атауы оны өңдейтін зергерлік құрал атауына көшкен. Осы құралдың көмегімен күмістен әшекей жасауда оны жіңішкерттіп, созған. *Тартылған сым* деп жіңішкертілген күмісті атаған. Осылайша, жіңішкертіліп, тартылған сымнан да жіңішке нәрсе = қыпша деген логикалық қорытынды жасауға болады. Оның үстіне парсы тілінде кішірейту мағынасын беретін *че* суффиксі бар, *қып* деп о баста тартылып, жіңішкертілген күмісті атаған болуы керек, ал оның кішірейтілген тұлғасы, яғни одан да жіңішкесі *қытша* деп аталуы да мүмкін. Қазақ тіліндегі *қытша* сөзі анықтауыштың қызметіндегі зат есім. Қорыта келгенде, қазақ тіліндегі *қытша бел* мен *тартқан сымнан жіңішке* тұрақты тіркестері мағыналас, оның бірі кірме, ал екіншісі оның «қазақша» варианты болуы мүмкін.

Қазақ тіліндегі кірме элементтердің этимологиясын тануда олардың мәнмәтіндегі қолданысына назар аудару көптеген сырларды тануға мүмкіндік беретініне тоқтала кеткен жөн. Мұндай кірме тіркестердегі сөздердің ішкі формасы айқын болмағанмен, мәнмәтін арқылы олардың мағынасын түсінуге болатынына кезінде Р. Сыздық та назар аударғанын білеміз. Мәселен, С.Торайғыровтың қолданысындағы *оллаһи, ант етемін Алла атымен, Орыс тілін білемін Һәм хатымен* деген өлең жолдарындағы *оллаһи* араб тіліндегі *уа Аллаһи* түріндегі ант беру формуласы. Араб тіліндегі бұл формуланың қазақ тілінде аударып отырып (*ант етемін Алла атымен*) ұсыну XX ғасырдың ортасына дейін сақталған кітаби ақындардың ұстанған дәстүрі. Ақылбек Сабалұлы жырлаған «Таһир-Зуһра» қиссасындағы *Сөзді қысқа қылайын хасыл кәләм, кәләм ойлап алайын қолға қалам* деген өлең жолдарының біріншісіндегі *хасыл кәләм* араб тіліндегі *حاصل الكلام* *хасил кәлам* тұрақты тіркесі болса, ақын оны қазақшалап, *сөзді қысқа қылайын* деп аударып беру арқылы оқырманға түсінікті қылып отыр. Не болмаса парсы тілінен калькаланған тіркестердің қазақтың менталдық әлеміндегі аналог, соған сәйкес келетін фрейм бір-бірін толықтырып, қатар тұрмаса да, бір мәтіннің ішінде келуі де мүмкін. Әдетте мұндай қолданыс мұсылманша сауатты жазба ақындардан табылады. Мысалы, Ақылбай Абайұлының (1861-1904) «Дағыстан» атты поэмасында қыздың сұлулығын сипаттауда *нәркес көз* тұрақты тіркесі қолданылған: *Заһираны көрген жанда қалмайды ес, Қара қасы қиылған көзі нәркес*. Ал енді осы әдемі көзді суреттеуді ақын әрі қарай өрбітіп, осы нәркес көздің қандай көз екенін түсіндіріп, бұл ойды екі шумақтан кейін тағы былай қайталайды:

Толқынды қара шашы жібек талдай,

Көрген адам қарайды көзін алмай.

Аласы аз, нұрлы қара, ұялы көз,

Жаралған бір денесі қапы қалмай (Жеті ғасыр жырлайды, 2-т., 235 б.)

Ақын *нәркес көз* поэтизмін сипаттау тәсілі арқылы қазақша өрбітіп, осылайша түсіндіріп береді.

Кірме фразеологизмдерге этимологиялық талдауда калькаланған фразеологизмдер мен оның түпнұсқа тілдердегі этимонының қабылдаушы тілде жарыса қолданылуы көңіл аудартады. Мәселен, қазақ тіліндегі араб, парсы

тілдерінен калькаланған фразеологизмдердің бірі – *абыройы/абиыры төгілу, абыройын/ абиырын төгу* түрінде қолданылатын тұрақты тіркестер, мысалы: *Қарауылда тұрғанда, Иықтан шауып кетті ғой. Сарайға барсам, қара ат жоқ, Атыңды алып кетті ғой... Уағдадан тайып ант ұрып, Абиырын төкті ғой* (Н.Байғанин). Қазақ тіліндегі «құят» мағынасында аброй сөзі парсыныкі. Парсы тілінде «ар, бедел, ұят» деген мағынадағы *آبرو* аб(э)ру сөзі аб «су» және ру «жүз, бет» деген екі сөзден тұратын күрделі лексикалық бірлік. Қазақ тіліндегі *кісінің абыройын төгу* идиомы парсы тілінде де бар: *абру-е кесе ра рихтан* «кісінің абыройын төгу» /ПРС, 1-т., 36-б./ . Араб тілінде де «аброй», «ар», «ұят» мағынасында *مآء* у л-уаджһ (*мā’у* «су») әл-уаджһ «бет», яғни «беттің суы») тіркесі жұмсалады.

Кірме фразеологизмдерді танудағы меже-шарттардың бірі оның қабылдаушы тіл элементтерінің көмегімен жасалған вариантының болуы, яғни кірме бірліктің калькаланған және материалдық кірме ретіндегі варианттарының қатар, жарыса қолданыста жүруі. Қазақ тілінде мұндай жартылай калькалармен бірге оның толық калькасы ретінде *бет суын төгу*, оның модификацияланып, ұлғайтылған түрі *бет суын бес төгу* секілді варианттары бар. Қазіргі тілдегі *абыройы төгілу* тұрақты тіркесі Ә.Фирдоуси «Шаһнамасының» XVI ғасырдағы қыпшақ мәмлүктері билеген Мысырдағы түркі тіліндегі аудармасында қолданылған. Түркі «Шаһнамасында» парсының *абырой* сөзінің (сөзбе-сөз аудар-масы: аб «су», ру, руй «бет, жүз») түркі тіліндегі *йүз суы* түріндегі толық калькасы қолданылған:

jerä dökdı mäliklär jüzi sujın
jaramaz işläre vermişdi bojin [167, 236 б.]
Қазақшасы: Жерге төкті патшалар жүзі суын
Жарамас істерге бойын берді

«Шаһнаманың» түркі тіліндегі аудармасында да *абырой* сөзі «жоғары дәреже», «бедел» деген мағынада, яғни қазіргі қазақ тіліндегі мағынасында жұмсалып тұр, *абройын төгу* де, *бет суын төгу* де «дәрежесін төмендету», «беделін төмендету» мағынасында жұмсалған. Қазіргі тілімізде *абыройын төгу* тұрақты тіркесі *бетінің суын төгу* тіркесімен қатар, жарыса қолданылады, бұлар семантикалық тұрғыдан да пара-пар, бірдей дәрежедегі орамдар.

Қазіргі қазақ тіліндегі «бедел, қадір, жақсы атақ» мағынасындағы парсының *абырой* сөзі XI ғасыр ескерткіші «Құтадғу білікте» *jüz subu* тіркесі түрінде бірнеше рет қолданылғанын. Бұл тіркес одан кейінгі түркі жазба ескерт-кіштерінің бәрінде кездеседі: «Наһджу-ул фарадисте» *йүзүм сувын төкәрмән*, Сейф Сарайдидің «Гүлістанында» *йүз сувын төкуб йүрүрмәгей*, Құтбтың «Хұсрау-Шырынында» *төксе ол жүзі суын* түрлерінде қолданылған екен [167, 84 б.]. Өзбек ғалымы Ә.Умаров та Ә.Навои мен оның тұтастарының, оған дейінгі түркі ақындарының қолданысында *жүз суы* тіркесі *аброй* сөзімен қатар қолданылғанын айта келіп, *абройын төгу* тіркесінің парсы тілінің ықпалы арқасында пайда болғанын, яғни калькаланған тіркес екенін ескертеді [168, 85 б.]. Сонымен, қазіргі қазақ тіліндегі «құятқа қалды, масқара болды» мағынасындағы *абыройы төгілді, бетінің суы төгілді* тұрақты тіркестерін

парсы тіліндегі этимоннан аударылған жартылай калька мен толық калька деп танамыз. Бұл тіркестердің «Құтатғу білік» секілді түркі жазба ескерткішінде, Фирдоусидің «Шаһнамасының» түркі тіліндегі аудармасында жарыса қолданылуы да осыны дәлелдейді. Ортағасырлық түркі ескерткіштерінде *жүз суы*, *бет суы* түріндегі калькаланған тіркес қолданылып келсе, одан кейінгі, яғни ХІХ ғасырдың екінші жартысы – ХХ ғасырдың басында бұл орамдағы түркілік *бет суы*, *жүз суы* тіркесі парсылық *аброй* сөзімен алмастырылып, жартылай калька түрінде көбірек қолданылғанын байқаймыз. «Ұятқа қалды, ар-ұяты кетіп, маскара болды» мағынасындағы **абыройы төгілді** тұрақты тіркесі әрі қарай күрделеніп, оның *абиыры айрандай төгілді* түріндегі экспрессивті варианты жасалған. Сонымен бірге бұл тіркес қазақ тілінде *абырой алды (тапты)* «жақсы ат, атақ алды; беделге құрметке ие болды», *абырой болғанда (болып)* «істің сәті, реті түскенде», *абыройы кірледі* «қадірі кетті, беделі түсті, атына нұқсан келді» *Кірлемей абыройымды тілеймін көп, Дүниенің фитнәсіне шомылдырып* (АТ). (ҚТФС, 10 б.); *абыройын жықты* «сүйенгенін, арқа сүйерін мұқатты»: *Өзін мұқатып не табады, одан да сүйенген абыройын жығу керек* (АТ.) (ҚТФС, 10-б.) секілді жаңа фразеологиялық орамдардың жасалуына негіз болғанға ұқсайды.

Жоғарыда аталған кірме фразеологизм қабылдаушы тілде модификацияланып, құрамы жағынан күрделеніп, жаңа бірліктердің пайда болуына негіз болып қана қоймаған секілді, сонымен бірге лексикалық құрамы жағынан мүлде өзгеше, алайда түпнұсқадағы образды сақтай отырып, дәл сол мағынада жұмсалатын басқа да бейнелі тіркестерді дүниеге әкелген. Қазақ тіліндегі «ұялу» мағынасындағы *бет моншағы үзілу* тұрақты тіркесінің ішкі формасын анықтауда қазақ тілінің зерттеушілері оны этнографиялық суретпен түсіндіреді. А. Ислам бұл фразеологизмнің негізіндегі образды сәукеленің екі жағынан төгіліп, қыздың бетін жауып тұратын өрілген моншақпен байланыстырып, инабаттылық пен тәрбиелік белгісі ретінде басын төмен салып, бет моншағы жүзін жартылай жауып тұратын қыз бейнесімен түсіндіреді [105, 229 б.]. Орта ғасырлық түркі ескерткіштеріндегі *жүз суы төгілу*, қазіргі қолданыстағы *бетінің суын төгу* тұрақты тіркестерінің прототипі парсы тіліндегі *аброй рихтан* «бетінің суы төгілу» тұрақты тіркесіне барып тірелетінін айттық. Адам баласы қатты ұялғанда, қысылғанда қара терге түсетіні белгілі нәрсе. Қысылған кезде маңдайдан, самайдан ағатын тер - беттің суы Шығыс халықтарында ұят, бедел сынды дерексіз ұғымдардың санадағы образы, денотаты болса керек. Осы о бастағы *беттің суын* зергерлік қолөнерімен айналысқан отырықшы халық моншаққа ұқсатып, образды түрде *беттің моншағы* перифразымен бейнелі атауы да мүмкін. Кейін бұл тіркес ықшамдала келіп, *бет моншақ* түрінде жұмсалған болар. Осылай күнделікті практикалық өмірдегі қарапайым сурет бейнелілікке ие болып, метафоралануынан *абыройы төгілді* – *бет моншағы үзілді* секілді экспрессивтілікке ие фразеологиялық орамдар жасалғанға ұқсайды. Қазақ тілінде *тері ақты* деу орнына *тері моншақтады*, *көзінің жасы ақты* деудің орнына *көзінің жасы моншақтады* деп айту бар, алғашқысына қарағанда

кейінгісі әлдеқайда образды, бейнелі. З.А.Умаровтың парсы тілінің ықпалы көбірек болған тілдерде түркілік *жүз суы* тіркесін оның *аброй* түріндегі парсылық варианты ығыстырып шығарған, тек қана қазіргі түрік тілінде *жүз суы* түрінде сақталған деген пікіріне қосыла қою қиын, себебі түркі тілдерінің ішінде араб, парсы тілдерінің ықпалына көбірек ұшыраған тілдердің бірі – түрік тілі. Олай болса түркілік вариантты араб, парсы тілдерінің ықпалында болмаған ареалдағы тілдерден іздеу керек болады. Біздің пікірімізше, араб, парсы тілдерінен енген кірме фразеологизмдерді анықтауда мұсылман өркениеті ареалына кірмеген түркі тілдерінен, атап айтқанда Сібір түркілерінің фразеологиялық қорымен салыстыру да өте керек жұмыс. Алайда осы тұстағы ізденіске аталған ареалға кіретін түркі тілдерінің фразеологизмдеріне қатысты толық зерттеулердің де, сөздіктердің де қолымызға түспеуі мұндай жұмысты жүргізуге әзірге мүмкіндік бермей отыр.

Арасат оты тұрақты тіркесі Құран аңыздарынан келген фразеологиялық тіркесім болса, ауыз әдебиетіндегі «өмірден торығу» мағынасындағы *арасат оты жанғанда, бура мұздан тайғанда* фразеокұрылымы халық арасынан шыққан сөз шеберлері шығармашылығының жемісі болып табылады. Келтірілген материалдар кірме фразеологизмдердің өмірі калькаланумен шектеліп қалмай, әрі қарай жалғасын тауып, шығармашылықпен дамитынын, фразеоло-гиялық қорды дамытып, жаңа бірліктермен толықтыратынын көрсетеді.

Қазақ тіліндегі түйдекті тіркестердің, яғни идиомдардың ішкі формасын анықтау, олардың негізінде жатқан уәжділікті іздеп табу этимологиялық ізденістерге баруды талап етеді. Барлық фразеологиялық бірліктердің **уәжі** болу керек деген пікір әбден қалыптасты. Тұрақты тіркестердің құрамындағы мағынасы түсініксіз немесе күңгірт тартқан лексемалардың этимологиясын тауып, уәжін анықтауда тілдік байланыста болған көршілес халықтардың сөздік қоры, фразеологиялық қоры мол мәлімет береді. Қазіргі қазақ тілінде «тықыршып отыра алмау, тынышы әбден кету, қатты мазасыздану» мағынасындағы ***байыз таппады*** тұрақты тіркесі бар, осы тіркес ***байыз тауып отыра алмады, байыздан отыратын жер таба алмады*** түрлерінде мәнмәтінге байланысты азғандай өзгерістермен қолданылатыны белгілі. Дәл осы мағынадағы, құрылымы да осыған ұқсас тұрақты тіркестің монғол тілінде бар екенін Г. Сағидолдақызы айтады. Монғолша *байж суух газраа олж ядах* түріндегі тұрақты тіркесті қазақ тіліне сөзбе-сөз аударғанда, фразеологизм құрамындағы *байж* сөзінен басқасын «отыратын жер таппау» деп аударуға болады екен. Монғол тіліндегі бұл тіркестегі *байж* сөзінің мағынасын фразеологиялық жиынтық мағына арқылы арқылы болжауға болатынын айта келіп, Г. Сағидолдақызы оны қазақ тіліндегі *байыз* сөзімен байланыстырады да, оны қазақ тіліндегі араб, парсы тілдерінен енген кірме сөздердің бірі болуы керек деп топшылайды. Ғалымның жорамалдауынша, бұл тіркес қазақ тілінен монғол тіліне ауызша фразеологиялық калька жолымен енген де, аударуға келмейтін түсініксіз сыңар сол қалпында қалдырылған [7, 110 б.]. Араб, парсы тілдеріндегі лексикографиялық материалдарды қарастыру арқылы біз

Г. Сағидолда-қызының бұл пікірінің шындыққа жанасатынына көз жеткіздік. Шындығында, қазақ фразеологиялық оралымының құрамындағы *байыз*, оның монғолдық параллеліндегі *байж* сөзі арабтың *بيض* *байд*, парсы тіліндегі *байз* сөзімен байланысты болуы керек деген пікірдеміз. Араб тіліндегі *байд* сөзінің негізі болып табылатын *bāda* етістігінің мынадай мағыналары бар: 1. *bāda bi-l-makān* «мекенде тұрақ табу, тұру»; 2. *bāda as-sihabu* ‘жанбыр жауды/бұлт байыздады/’; *bada al-haḡḡu* “ыстық күшейді”/Al-mungid, 56/. Ал *байд* зат есіміне келетін болсақ, оның араб тіліндегі мағыналары мынадай: «1. ақ түс 2. орын, мекен». Бұлардан басқа аталған сөздің «жұмыртқа», «ұрық», «үйдің ортасындағы орын – төр» секілді мағыналары бар. *Байыз тауып отыра алмады* «орын тауып отыра алмады», «мекен, жай тауып отыра алмады, мазасызданды» деген мағынада болса керек. Сонымен бірге арабтарда *байдату л-баләд* деген тұрақты тіркес те бар. Бұл тұрақты тіркестің мағынасы былай түсіндіріледі: وسئل ابن أعرابي عن ذلك فقال: إذا مدح بها فهي التي فيها الفرح لأن الظالم حينئذ يصونها وإذا ذم فهي التي قد خرج الفرح منها ورمي بها الظالم ففسدها الناس والعيبل факала: иза мудиха биһа фәһиййә әлләти фиһа әл-фарх ли’анһа аз-залим хина из йасунуһа уә ’иза зумма биһа фәһиййә әлләти қад хараджа әл-фарху минһа уа рама биһа аз залим фадасаһа ан насу уә –л-‘ иблу. Қазақшасы: «елдің жұмыртқасы деген тіркестің мағынасын әл-Араби былай түсіндіреді: егер бұл сөзді (байдату л-баләд) мақтау үшін қолданса, онда бұл жерде ішінде балапаны бар жұмыртқаны айтады, мұндай жұмыртқаны түйеқұстың еркегі күзетіп, қарап отырады; ал егер біреуді даттауда, кейістікті білдіруде қолданылса, бұл тіркеспен ішінде балапаны /мәйегі/ жоқ, бос, түйеқұстың лақтырып кеткен, балапаннан босаған жұмыртқасы туралы айтады, себебі мұндай жұмыртқа адамдар мен түйелердің аяқтарына тапталып жатады» /Лисану араб, 553/. Араб тіліндегі сөздіктер *байыз табу* тұрақты тіркесінің негізіндегі образ деп жұмыртқа басып отырған түйеқұсты (на’әма /страус/) келтіреді. Үйдің ортасын, төрін де араб тілінде *байдату дар* /сөзбе-сөз аудармасы: үйдің жұмыртқасы, яғни үйдің төрі/ деп атайды, бұл тіркес мұсылман жамағатына қатысты да қолданылады. Келтірілген мысалдардың бәрінде *байд* сөзімен жұмыртқаның ішіндегі маңызын, оның ортасындағы мәйегін атайды. Егер мәйегі болатын болса, онда ол құнды, пайдалы, қадірлі, ал егер жұмыртқа маңызынан айрылса, онда оның құны да жоқ, жағымсыз, керексіз нәрсе.

Парсы тілінде *بيض* *байз* сөзінің қатысуымен «жай тауып тұрақтау» мағынасындағы тұрақты тіркес бар екенін А. Дехходаның парсы тілінің түсіндірме сөздігінен табамыз: *иқамат қардан дәр джай* «бір жерде тұрақ тауып тұру» /Деххода, 11-т., 541-542/. Арабтың *байд* сөзі парсы тілінде байз түрінде дыбысталатын дәл осы мағынадағы сөз. Бұл – бейнелі тіркес: *байыз тауып отыра алмау* фразеологиясын «орын тауып отыра алмау, жайғасып отыратын жер таба алмау» деп түсінетін болсақ, кірме лексиканың туған тілде баламасы болғанына қарамастан, өзгертпей, сол күйінде алу арқылы оның экспрессив-тілігін сақтау мақсатында қалдырған болу керек деп топшылауға болады.

Мағынасы біршама түсініксіз, бейтаныс сөздердің енді бірқатары жергілікті (аймақтық) сөйлеу тілінде сақталған, әдеби нормаға жиі түсіп қалыптаспаған бірліктер, яғни әдеби нормадағы сөздердің синонимдік қатарлары болуы ықтимал. Ондай сөздердің мағынасын мәнмәтінге қарап, аңғаруға болады. Тіпті кейде олардың сыртқы тұрпаты жағынан да қазақ тілінің төл элементі еместігін байқауға болады.

Қалаймақан жасау, қалаймақан қылу секілді тіркестерде қолданылатын, кейде адъектив қызметінде, кейде субстантивтеніп қолданылатын *қалаймақан* сөзінің семантикасы күнгірт болғанмен, мәнмәтін арқылы оның жалпы мағынасын түсінуге болады. Бұл сөз қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде тіркелмеген, алайда диалектологиялық сөздікте былай түсіндіріледі: *қалаймақан* (Алматы, Кеген, Нарынқол) ретсіз, тәртіпсіз. *Сұңғыт Қыдырмаев осындай үлкен қалаймақан дүрбелеңмен келіп «Шығанақ» совхозына қонжиган болатын* /Диалектологиялық сөздік, А, 2007, 401-б./. Этимологиялық сөздікте де бұл сөздің этимологиясы туралы мәлімет жоқ, С. Малов сөздігінен де кездестірмедік.

Алайда араб және парсы тілдерінің фразеологиялық қорларында Құран арқылы қалыптасқан мол тұрақты тіркестер мынадай жорамал ұсынуға мүмкіндік береді: ауызекі сөйлеу тіліндегі *қалаймақан жасау, қалаймақан қылу* тіркестерінің прототиптері Құранның Ясин сүресіндегі кездесетін *кун файакун* тіркесі болуы керек. Бұл аят парсы тілінде *кун файакун кардан* «жермен жексен ету», «жер бетінен жоқ қылу, бұзу» мағынасындағы тұрақты тіркеске айналған [84, 194 б.]. Бұл тіркесті сөзбе-сөз аударғанда, «(Алла) «бол!» деді - болды» болып шығар еді. Құран аяты Алланың құдіретін, дүниедегінің бәрі Алланың бір ғана «бол (болсын)!» деген бір ауыз сөзінен жаратылатыны туралы идеяны жеткізіп тұр. Араб, парсы тілдеріндегі діни формулалардың бәріне дерлігі Құраннан алынған аяттар екенін айту керек. Мұндай аяттардың ішінде ауызекі тілде жиі, ғасырлар бойы қолданылуы арқасында, қабылдаушы тіл иелерінің аузында танымастай болып қатты өзгергендері бар. Мәселен, қазақ тіліндегі *жәрекімалда* араб тіліндегі *йархамук Аллаһу* «Алланың рақымы түссін!» фразасы болса, *бәрекелді* сөзі араб тіліндегі *барака Аллаһу фика* фраземасының дефразеологиялануының нәтижесінде қалыптасқан лексикалық бірліктер.

Сонымен, біз бұл ізденісімізді «Көне, ескі сөздердің бір кездердегі мағынасын немесе өзгеше болып кеткен түпкі тұлғасын, «төркін жұртын», яғни қай тілдік сөз екенін, оның қазақ тіліне қалай жанасып, сақталып жүргенін әңгімелеу бүгінгі адамдардың, әсіресе жастардың ана тілі – қазақ тіліне назар аударып қызығушылықтарын тудырып, сол арқылы тілдің беделін арттыру, биікке көтеру сияқты мемлекеттік тілдің өміршеңдігі мен болашағы үшін күрестің бір ұшы болып табылады» деген Р. Сыздық пікірімен қорытындылаймыз [6, 146 б.]. Қазіргі қолданыста бар тұрақты тіркестердің құрамындағы бірліктердің мағынасына талдау жасау, олардың қызметін анықтау халықтың рухани-мәдени тарихына тереңрек бойлауға мүмкіндік береді. Мұндай зерттеулер «Мәдени мұра» атты кең ауқымды бағдарламамен жанасады. Бір жағынан, тіл мәдени мұраны жеткізуші құралдардың бірі болса,

екінші жағынан, сол мұраның көрсеткішінің бірі болып шығады. Халық белгілі бір кезеңдерде нелерді қолданды, не үшін күресті, кімдермен (қай жұрттармен) қарым-қатынаста болды, таным-сенімі, яғни рухани дүниесі қандай болды деген сауалдарға ескілік болып сақталған жеке таңбалар /сөздер/ мен тіркестер жауап бере алады» [6, 141 б.].

Келесі кезекте араб, парсы тілдерінен енген кірме фразеологизмдердің бастаулары мен көздерін анықтау мәселесіне көшеміз.

3.4. Кірме фразеологизмдердің бастаулары мен көздері

Кірме фразеологизмдерді тарихи-этимологиялық тұрғыдан қарастыру бастау және қайнар көз деген ұғымдармен байланысты. Фразеологиялық кірмелер теориясындағы бастау және қайнар көз мәселесіне қатысты бірізді пікір әлі қалыптасып болған жоқ. Мұндағы **бастау (исток)** деген термин кең ұғымды білдіреді. Фразеологиялық кірмелікті анықтау мәтіндердің негізінде жасалады. Бастау терминімен кірмелікке түрткі болған қоғамдық, тарихи фактілерді атауға болады. Кірме фразеологиялық қордың қалыптасуына қоғамдық дамудың білгілі бір кезеңінде озық үлгі ретінде танылған әдебиет ерекше рөл атқарады. Құран, араб пен парсы халықтарының тарихи, классикалық әдеби үлгілері, мифтері, ертегілері мен аңыздары қазақ тіліндегі шығыс кірме элементтерінің бастауы болып саналады. Мысалы, *Жәмиш кесесі, Наушаруандай ақылды, екі басты Самұрық құс, Қап тауы* сияқты фразеологизмдер өз бастауын иран мифологиясынан алса, *әлмисақтан бері, көңілі күпті, аманатқа қиянат жасасамау, бурақ міну, Иран бақ, Қарынбайдай сараң* т.с.с. толып жатқан фразеологизмдердің бастауы Құран мен хадистер болып табылады.

Лингвистикалық әдебиетте **қайнаркөз** немесе **көз (источник)** термині әртүрлі түсіндіріліп келеді. Н.А.Амосова бұл терминмен фразеологиялық бірліктің тууына негіз болған еркін тіркес қолданылған әдеби шығарманы, коммуникативтік бірліктерді, яғни мақал-мәтелдерді атайды [169, 103 б.]. Орыс фразеологтерінің енді бір тобы фразеологизмдердің қайнар көзі ретінде жазушының тілін, шіркеулік-славяндық сипаттағы деректерді, халықтың сөйлеу тілі мен фольклорын таниды. Орыс фразеологизміндегі көздердің молдығы мен олардың әртүрлілігі параллель, мағыналас тіркестер мен сөйленістердің пайда болуына жағдай жасап, фразеологиялық синонимдер мәселесінің фразеологиялық бірліктердегі ең басты мәселелердің біріне айналғанын көрсетеді [22, 215 б.]. Лингвистикалық әдебиеттердегі түрлі көзқарастарды саралай келе, Э.М.Солодухо қайнар көз ұғымын анықтауды кірме фразеологизмдердің табиғатын анықтаумен байланыстырады. Фразеологиялық кірмелікті танытатын бірден-бір көрсеткіш қабылдаушы тілде пайда болған жаңа семантикалық тұтастық болып табылады, сондықтан қайнар көз ретінде осы жаңа семантикалық бірлікке негіз болған түпнұсқа тілдегі прототипті атайды [13, 31 б.]. Демек, прототип пен қайнар көз терминдері мағыналас, бір ұғымның екі түрлі атауы, қайнар көз терминімен кірме фразеологизмнің прототипі, яғни шыққан көзі аталады. Кірме фразеологизмдер тікелей қай

тілден калькаланса, сол тіл, дәлірек айтсақ сол тілдің лексика-грамматикалық, семантикалық құрылымы фразеологиялық калькалардың қайнар көзі болып саналады. Қайнар көз болып есептелу үшін прототиптің сол тілде де сөз тіркесі мәртебесінде болуы шарт. Өзге тілдегі күрделі сөз калькалағаннан кейін қабылдаушы тілде ФК болуы мүмкін. Бұл фактіні Э.М. Солодухо қайнар көз ретінде қарастырмайды [25, 74 б.]. Парсы тілінен калькаланған фразеологиялық бірліктердің басым көпшілігінде прототип пен кірме бірлік арасындағы лексика-семантикалық және құрылымдық-грамматикалық сәйкестік сақталған.

Фразеологиялық калькалардың бастауы мен қайнар көзін анықтау – аударма мен түпнұсқа мәтіндерді, араб, парсы және қазақ тілдеріндегі фразеографиялық еңбектерді салыстыра отырып зерттеуді қажет ететін үлкен мәселе. Сонымен, біз Э.М.Солодухо пікірін қуаттай отырып, бастау терминімен кірме фразеологизмдердің прототиптері қолданылған мәтіндерді атасақ, ал қайнар көз терминімен сол түпнұсқа тілдің фразеологиялық қорын атаймыз.

Фразеологизм – тілдің мазмұнынан хабар беретін білімдердің жиынтығы ретінде қазақ халқының діни түсініктерін білдіретін кодтар. Адамның, халықтың діни-рухани әлемін бейнелейтін фразеологиялық бірліктерге біз Құраннан бастау алатын араб тілінен енген кірмелерді жатқызамыз. Фразеологизмдерде халықтың ұлттық санасы, діни көзқарасы көрініс тауып, ғаламның діни бейнесін тануға материал береді. Әрине, қазіргі қазақ тіліндегі кірме фразеологизмдердің бастаулары мен көздерін тану оңайға түспейді, себебі Шығыста (араб, парсылық Шығыста) діни сана мен поэтикалық сана қашанда дифференцияланбаған, синкреттік сипатымен ерекшеленеді. Егер Шығыс әдебиетінің Хафиз, Жәми, Омар Хайам сынды классиктері әрі шығыс шайырлары, әрі суфизмнің көрнекті өкілдері деп танылатын болса, бұл діни-поэтикалық сананың ажырамастай болып кіріккен синкретизміне толық дәлел бола алады.

3.4.1. Құран Кәрім – қазақ тіліндегі кірме фразеологизмдер бастауларының бірі

Құраннан бастау алатын фразеологизмдерде моральдық-этикалық, діни, саяси нормалар туралы халық даналығы бейнеленген. Құран – классикалық араб тілінің эталоны. Мұнда адамның Аллаға деген көзқарасы бейнеленген: *Аллаһу а'ламу* «алла біледі», «құдай біледі», *би' ауни-л-лаһи та'ала* «Алла тағаланың көмегімен» секілді фразеологизмдерде Алла тағала адамдарға жәрдем беруші, оларға берекет, нығмет сыйлаушы ретінде көрінеді.

Қазіргі араб тіліндегі фразеологиялық қордағы тұрақты тіркестердің 78,5 пайызы қасиетті кітап Құран арқылы қалыптасқан екен, мұның өзі Құранның тіл иелерінің ғаламның тілдік бейнесін қалыптастырудағы бірден-бір бастау екенін танытады: *يا سبحان الله* Йа субхан Алла /сөзбе-сөз аудармасы: О, Аллаға мадақ!/, *والله باالله* уаллаһи биллаһи «Алланың атымен ант етем», *أقسم بالله* уқсиму биллаһи «алланың атымен ант етемін»

Ислам арқылы кірген тұрақты тіркестердің ұйытқысы – діни лексика. Ислам дініне қатысты лексиканың өзін екіге бөліп қарастыруға болады:

1) Құранда бар, тікелей Құран арқылы енген араб сөздері: *құран, ислам, жәннат, мешіт, зекет, айт, алла, мүфти және т.б.* 2) Құранда кездеспейтін, бірақ ислам дінімен байланысты ұғымдарды білдіретін парсы сөздері: *пейіш, періште, намаз, пайғамбар, ораза, жайнамаз, мұсылман, тозақ, ұжмақ* т.с.с. Ислам концептілерінің парсы сөздері арқылы вербалдануы Орталық Азияға исламның таралуындағы аралық тіл қызметін парсы тілі атқарғанына тағы да дәлел бола алады.

Мұндай кірме бірліктердің бірқатарының прототипі түпнұсқа тілде, яғни араб тілінде бірнеше компонентті тұрақты тіркестер болғанымен, қабылдаушы түркі тілдеріне, соның ішінде қазақ тіліне де өте ертеде енгендіктен, күнделікті өмірдегі ауызекі тілде жиі қайталанып қолданылуы себепті де дефразеологияланып, яғни фразеология болудан қалып, фраземадан лексемаға айналған бірліктер. Мұндай лексикалық бірліктер қатарында *бісімлә/бісімлә, суб-ханалла, астапыралда, ишшалла, бәрекелді, ассалаумағалейкум, машалла, әл-хамділла* секілді одағай ретінде танылып жүрген бірліктерді, *лә илләһа иллә алла, олда-білда (уаллаһи билләһи)* секілді алғыс, қарғыс, ант ішу мағынасындағы фраземаларды атауға болады. Араб тілінің мамандары болмаса, бұл сөздердің негізінде Құрандағы клишелер, сәлемдесу үлгілері секілді фразеологиялық орамдар жатқанын қазіргі тіл иелері біле бермеуі де мүмкін. XV ғасырдағы Бабыр шығармаларында мол кездесетін мұндай тілдік бірліктерді Г.Ф.Благова *формулалар* деп бөліп алып қарастырады. Мұндай формулалар, атап айтсақ, *ишшаалла, әлхамду лиллахи, рахмату лиллахи алайхи* секілді діни дүниетанымды танытатын элементтер Бабыр тілінде де жиі қолданылатын тіркестер болып келеді [48, 6 б.].

Сол сияқты бір кездерде жиі қолданылғанмен, белгілі бір кезеңдерде ұмытыла бастаған, ал соңғы уақытта қоғамдағы діннің мәртебесіне байланысты қайта жанданып, кең қолданыла бастаған, әсіресе діни білімі бар адамдардың қолданысындағы *машалла* сөзі де өз бастауын Құраннан алады /6:128; 7:188; 10:49; 18:39; 87:7². *ما شاء الله ма ша'а алла* (сөзбе-сөз аудармасы: бұл - Алланың қалауы (қалаған нәрсесі)) біреуге, бір нәрсеге, біреудің қасиетіне, сипатына, әрекетіне таңғалу, сүйсіну секілді эмоцияларды білдіруде қолданылатын формула. Бұл орам Құранның он сегізінші «Кеһф» сүресінің отыз тоғызыншы аятында осы таңғалу, қайран қалу мағынасында жұмсалып тұр: *wa-law lā 'iz dahalta jannataka qulta ma šā'a 'allahu lā quwwata illā bi-l-lahī in tarāni 'anna 'aqalla minka mālan wa waladan* «Өз бақшаңа кірген сәтте: Бұл Алланың қалауы! Алладан басқа ешбір қуат жоқ! /неге/ демедің? Тіпті мені мал және бала жааынан өзіңнен кем көрсең де»/Халифа Алтай, 298/. Бұл сүреде жәннатқа кіріп, оның тамаша, таңғажайыптығын көзбен көрген кезде таңғалу формуласын ауызға алу керектігі туралы айтылып тұр. Бұл – Алланың берген сыйына «маша алла» айтып, оның Алланың арқасында, Алланың көмегімен болып отырғанын ұмытпай, Алла тағаланың кереметтігіне таңғалу семантикасын арқа-лаған бірлік.

² Бірінші көрсетілген сан Құрандағы сүренің нөмірі, ал қос нүктеден кейінгі сан аяқтың нөмірі

Орта ғасырлардағы ескерткіштерден бастап, күні бүгінге дейін қолданыста бар, қазіргі кезде лексема түрінде танып жүрген тұрақты тіркестердің ішкі формасы, яғни сөзбе-сөз аудармасы қазіргі тіл иелерінің қызығушылығын тудыратыны сөзсіз. Мәселен, қандай да бір іс-әрекетке ниет еткенде айтылатын **иншалла** сөзінің этимоны арабтың 'in šā'a 'Allahu /'in «егер» шылауы, šā'a «қаласа» етістігі және 'Allahu «Алла»/, жалпы саны үш компоненттен тұратын фразеологизмі [2:70; 12:99; 18:69; 28:27; 37:102]. Әлі күнге дейін мұсылман халықтарының күнделікті өмірінде ойлағанының орындалатынына деген үмітті, кейде күмәнді білдіруде де қолданылады, *иншалла* сөзімен қатар қазақтарда оның «құдай қаласа» түрінде калькаланған формасы да қатар қолданылып келеді.

Сол сияқты қазақ тіліндегі **бәрекелді** одағай сөзінің этимоны «Алла саған құт берсін» мағынасындағы *bāraaka* 'Allahu fika / *bāraaka* «берекет берсін (благословит)» 'Allahu «Алла», *fika* «саған»/ діни формула, яғни тұрақты сөз тіркесі. Сол секілді *астағыралла/астағыралда* сөзі де Құрандағы *'istağfара* 'Аллау «Алла кешірсін», *ассалаумағалейкүм* 'ас-салāму 'алāйкүм ««сізге сәлем, сау-лық/берсін/» мағынасын беретін тұрақты тіркестер. Бұл тілдік бірліктердің қазақ тілінің фонетикалық заңдылықтарына бағынып, меңгерілгені соншалықты, бүгінгі күні олардың жаттығы сезілгенмен де байырғылығымен ерекшеленетін кірме бірліктерге айналған.

Ал кірме фразеологизмдердің енді бірқатарын Құран аяттарынан аударылып алынған **толық және жартылай калькалар** деп бөліп алуға болады. Мұндай калькаларға *тура жол, тозақ оты, бұ дүние, ақырет күні, махшар күні, хор қызы, жәннатқа кіру, нұр үстіне нұр* секілді толып жатқан тұрақты тіркестер жатады.

В.Д. Ушаков Құран мәтініндегі фразеологизмдердің шамамен үштен екісі адамның көңіл-күйін бейнелі түрде жеткізу тәсілдеріне құрылғанын айтып, соның ішінде жағымсыз көңіл-күй мен жағдайға байланыстыларының жағымдыларынан басым түсіп жататынын ескертеді. Ал адамның психологиялық көңіл-күйіне қатысы жоқ номинативті тіркестер саны Құранда көп емес, олар шамамен бүкіл фразеологиялық орамдардың төрттен бірін ғана құрайды [92, 12 б.]. Құрандағы номинативті фразеологизмдер қатарын дін саласына қатысты термин мен терминдік тіркестер ретінде танылып жүрген тұрақты тіркестер құрайды. Мысалы, *yaumu-d-din* «дін күні» (1,4; 15:35), *yaumu l-qiyāmati* «қиямет күні» [4:109, 5:64], *'a'mā zakāta* «зекет берді» тіркестері қазақ тілінде де қолданыста бар.

Құран фразеологизмдерінің басты ершелігі – олардың басым көпшілігінің метафоралық, ауыс мағынаны білдіруінде. Құран тіліндегі поэтикалық троптардың ерекшелігі орта ғасырлардағы мұсылман ғалымдарының назарында болып келді. Егер исламға дейінгі поэзияда табиғат құбылыстарын, тағдыр, ажал секілді дерексіз ұғымдарды кейіптеу, оларға адамға тән қасиеттер мен сипаттарды телу (персонификация) араб поэзиясында кең тараған поэтикалық тәсіл болса, Құрандағы изафеттік тұрақты тіркестердің ерекшелігіне аббастықтар дәуіріндегі араб поэтикасының теоретигі Әбделқаһир Джурджани (1078 ж.

кайтыс болған) назар аударады [170, 69 б.]. Құрандағы мұндай тіркестер фразеологиялық орамдағы дерексіз компонентке нақтылық беріп, түсінуге көмектеседі не болмаса белгілі бір қасиетті бейнелі түрде жеткізу үшін прагматикалық мақсатта қолданылған. Құран тілінің мұндай ерекшелігін білу қазақ тіліндегі діни фразеологизмдердің метафоралық табиғатын танып, оның негізінде жатқан образдар мен символдың семантикасын түсінуге көмектеседі. Мысал ретінде *сирәтун мустақим* (1:6; 2: 213) «тура жол» тіркесінің араб тілінде «дін, иман» мағынасын беруде қолданылатыны назар аудартады, ал адамдар арасына дінді таратушы пайғамбарлар Құранда *سراج منير* *сираджун мунирун* «жарық шырақ» тұрақты тіркесімен беріледі (33:46). Қазақ тіліндегі *тура жол*, *тура жолға салды*, *тура жолға бастады* тұрақты тіркестері «дұрыс бағыт», «дұрыс бағыт берді» деп түсіндіріледі: *Би мен бектің сәні жоқ, Елін қорғай алмаса, Тура жолға салмаса, Ыстығына күймесе, Суығына тоңбаса (Дулат)* [ҚТФС, 520]. Қазақ тілінде *тура жол* деген тұрақты тіркестің мағынасы «дін» деп тура түсіндірілмесе де (оның себебі де бар), мысалдар мәнмәтіні арқылы «тура жолдың» кісілікке бастайтын дұрыс жол екенін танимыз, ал адамгершілік, моральдық құндылықтар дін арқылы бекиді емес пе?

Ал қазақтардың мейірі түсе жақсы көрген, жақын тартатын адамдарға қатысты айтылатын «шырағым» қаратпа сөзінің Құрандағы «жарық шырақ» тұрақты тіркесімен байланысты болуы да мүмкін. Исламда сенімнің, иманның жоқтығын, дінсіздікті қараңғы түнек деп түсіндірсе, сол түнектен алып шығатын пайғамбар, Алланың елшісі – жарық шырақ. Ал жақсы көрген, қастерлейтін жақын адамын пайғамбардай көріп сыйлау қазақтарға да тән.

Құрандағы тұрақты тіркестердегі образдарды тану ана тіліміздегі кейбір идиомдардың этимологиясын айқындауға да көмектеседі. Қазақ тілінің фразеологиялық қорындағы *көңілі күпті*, *жүрегі күпті*, *күпті көңіл* тұрақты тіркестерінің фразеологиялық мағынасы былай түсіндіріледі: *көңілі күпті* «ренішті; мұңды-шерлі»: *Жолың болсын, жолбарысым жортқанда, Өзіңнен өзге ойы жоқ, Жас тілеуін жат жолына сарп еткен, Көңілі күпті, көзі жасты Құртқаң да* (М.Әуезов) (ҚТФС, 278). Ал осыған ұқсас *күпті* сөзінің қатысуымен жасалған *жүрегі күпті болды* фраземасын фразеологиялық сөздік 1. тамақтан бей-жай болды, кекірігі азды; 2. қорықты, жүрегі лоблыды» деп түсіндіреді: «Қашан шақырады екен» деп, ажал сағатын күткендей, *жүрегі күпті* болып, алақол, арамза билердің әмірін, кәрін күтті (М.Әуезов) (ҚТФС 215). Бұл тұрақты тіркестерге ортақ компонент *күпті* сөзі қазақ тілінде былай түсіндіріледі: **Күпті**. сын е. 1. шектен тыс, мейілінше тойған; 2. ауыс. күдікті, дұдамал; көңіл күйіне әсер етіп, мазалайтын, қобалжытатын. *Жүрегі (көңілі) күпті*: қобалжулы, уайымды, күдікті. Мысалы: *Уайымымыз – Нұржан. Күзден бері хабар жоқ. Жүрек күпті* (Б.Нұржекеев. Күй толғақ). *Сары уайым жегідей жеп, көңілің күпті жүрген соң ба, әйтеуір не болса, содан секем алады екенсің, не болса содан үміттенеді екенсің* (К.Баялиев. Дегелек) /ҚТТС, 5-т., 349-б./.

Көріп отырғанымыздай, түсіндірме сөздік *күпті* сөзінің жалпы мәнмәтіндегі мағынасын ашып көрсетеді, бірақ этимологиясы туралы мәлімет бермейді. Жалпы, бұл сөз жоғарыда келтірілген тұрақты тіркестерде болмаса, басқа

тіркестерде қолданылмайды, *күпті болды* тіркесінің өзі о бастағы *жүрегі күпті болды* тіркесінің ықшамдалған түрі болса керек. Жиі қолданылмауы, оның валенттілігінің шектеулі болуының өзі бұл тілдік бірліктің төл элемент екендігіне күмәнмен қарауға итермелейді. *Күпті* сөзінің этимологиясын ашу үшін оның сыртқы, ішкі формаларына үнілу керек болады. *Күпті* сөзі формасы тұрғысынан тіліміздегі *қайырлы, зайырлы, шерлі, зерлі, нұрлы, иманды, мейірімді, рақымды* секілді зат есімнен жасалған қатыстық сын есім екені анық. Олай болса *күп* деген есім сөз ненің атауы болды екен? Фразеологиялық сөздік *күпті* сөзін *күп* сөзімен байланыстырып, оның мағынасы былай түсіндіреді: «*Күп*» деген о баста үлкен астау, бөшке; «*күп*» дегенмен «*күбі*» түбірлес болуы керек. Қырғызша: «*күпчөк болуп ішіп кетті*» десе, қазақта «*Күпшек санды күренді Табияға жаратқан*»/Бұқар/ деген бар» /ҚТФС, 294/. *Күп* сөзінің мағыналарын Ә.Т.Қайдар былай ашады: *күп* [kür] 1) кожаная посуда (для кумыса, молока, айрана и др.); *күбі*<*күп*+і 1) посуда из дерева для содержания молочных продуктов; 2) куб, кубовой, бак для хранения и кипячения воды; 3) большой чан, кадка; приспособление для профилактического купания овец и коз; 4) диал. Ю. небольшой водоем; сток воды. Ср. др.-тюрк. *Күр* большая посуда; кадка /ДТС,328/ [171, 211 б.]. Алайда қазіргі қазақ тіліндегі абстракт мағынадағы *көңіл* сөзімен, метонимиялық қолданыстағы *жүрек* (адамның анатомиялық дене мүшесі емес, *көңіл-күй* секілді психологиялық қалыптарымен байланысты менталды құрылым) сөзімен тіркесіп келетін *күпті* сөзі мен ыдыстың атауы ретіндегі *күп* сөзінің арасында байланыс болғанға ұқсайды. *Күп* деп түркі тілінде о баста малдың ішегінен, не болмаса қарынынан жасалған сұйықтық құюға арналған затты атаса керек, ал *күпті* сөзі болса сол *күп* зат есімінен туындайтын сын есімге ұқсайды. Ал көне түркі тілінде *күп* сөзіне ұқсас *кеп* деген сөздің мағынасын Р.Сыздық: «көне түркі тілінде *кеп* «қалып» («форма»), қазіргі қырғыз тілінде де *кеп* сөзінің бір мағынасы «қалып, киім, маска». Бұл сөздің о бастағы «қалып» мағынасы да кездеседі» деп түсіндіре келе, бұл сөздің *кептеу* «нығыздау» (басына бөркін кептеп кию), *кептелеу, таз кепеш* (адамның басына қалып сияқты кептеле қалатын бас киім) сияқты сөздерде сақталғанын мысалдармен көрсетеді [35, 103 б.].

Сонымен, *күп* заттың атауы болса, *күпті* «күптің ішіне салынған» деген мағынадағы не болмаса сыртқы формасы жағынан *күп* деген затқа ұқсайтын, не болмаса күптің ішіндегі заттың анықтауышына ұқсайды. Қалай болғанда да, *күп* пен *күпті* сөзінің арасында байланыс бар екендігі айқын. *Тамаққа күпті болу* тіркесінің өзінде де тамақ барып түсетін асқазанды қалта, қап түріндегі анатомиялық мүше деп танумен байланысты. Күпті болу сол тамақ түсетін қалтаның қатты толып, кернеуін көз алдымызға әкеледі, демек тамаққа күпті болу «тамақты көп жеп қойғандықтан туындайтын адамның өзін нашар сезінуі».

Біздің пікірімізше, қазақ тіліндегі *жүрегі күпті, көңілі күпті, күпті көңіл* тұрақты тіркестері Құрандағы *قلوبنا غلfulūbunā gulfun* тұрақты тіркесінің калькасына ұқсайды. Бұл келтірілген тұрақты тіркестерге ортақ сема «күмәндану, көңілі жайлы болмау». Құранда адамзатқа жіберілген Мұса, Мәрийам ұлы

Иса пайғамбарларды адамдардың көбінің иман келтіріп, қабылдамағаны туралы айтылатын мәнмәтінде келіп, адамдардың оларға берген жауабы түріндегі мынадай аятта қолданылған: *وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليل ما يؤمنون* *ya қалу қулубуна ғулфун бәл лә‘анаһум Аллаһу бикүфрийһим фақалилан ма йу‘минуна /2:88/*. Бұл аятты Халифа Алтай былай аударарды: «*Олар: жүрегіміз перделі» деді. Жоқ, Алла қарсы болуы салдарынан қарғады. Сондықтан азы ғана иман келтірді [7, 13 б.]. Ғулфун сөзі Халифа Алтай қазақ тіліне перде/лі/ деп аударарды. Негізінде, ғулфун сөзі арабтың «орау, бірдененің ішіне салу» деген мағынадағы *غلف ғалафа* етістігінен жасалған есім. Араб тілінің классикалық сөздіктерінің бірі – «Лисану л-‘араб» сөздігінде *ғалафа* етістігінен жасалған *غلاف ғилаф* сөзін «қандай да бір заттың сыртындағы қабы, қалтасы, қыны» деп түсіндіреді. Ол «қылыштың қыны», «жұмыртқаның сыртындағы қабығы», «жүректің сыртындағы қабы» болуы мүмкін. Аталған сөздік әрі қарай Құрандағы «қулубуна ғулфун» аятын келтіре отырып, оның мағынасын былай ашады: *وقيل معناه سم من قرأ غلف أراد جمع غلاف أي أن قلوبنا أوية للعلم كما غلاف وعاء لما يوعى فيه وإذا سكنت اللام كان جمع إغلاف وهو الذي لا يعي شيئاً. صفة غلف قلوبنا صلى الله عليه وسلم: يفتح قلوبا غلفا وإذا سكنت اللام كان جمع إغلاف وهو الذي لا يعي شيئاً. صفة غلف قلوبنا صلى الله عليه وسلم: يفتح قلوبا غلفا* *ya қила: ма‘наһу суммун, мән қараа ғулуфун арада джам ғилаф әй анна қулубуна ау иййатун лил илм кама анна ғилаф уи а лима йу‘ā фиһи, ya иза саканат әл ләм кана джам ағлафу ya һа әллази лә йа и шәй ан. сифат ғулфун қулубуна салла аллаһу алайһи ya ссалам: йафтаһу қулубан ғулфан ай муғашшатан муғаттанан ya уаһидуһа ағлафу»* Аудармасы: «Жүректерінде қап бар дегеннің мағынасы «жүректері саңырау» деген сөз, яғни «ештенені түсінбейді» деген мағынаны білдіреді. Ғулфун сөзінің жекеше түрі *ағлафу*, «қалтадағы, қынаптағы» деген анықтауыш, яғни *жүрегінде қап бар /жүрегі қаптаулы/* деген сөз «ол ештенені түсінбейді, ешнәрсені қабылдамайды» деген мағынада. Пайғамбардың сипаты туралы былай делінеді: «ол ораулы жүректерді ашады», мұндағы *ғулфун* сөзі «ораулы, жабық, тұмшаланған» деген мағынада. Хазифа мен Худридің хадистерінде былай делінген: Жүректің төрт түрі бар. Соның бірі қапталған жүрек - сыртында Хақты есітуге және оны қабылдауға мүмкіндік бермейтін қабы бар, ораулы жүрек, бұл – кәпірдің жүрегі» /Лисану л-‘араб, 10-том, 102-103 бб./ . Құранның орыс тіліндегі аудармаларында *غلف قلوبنا қулубуна ғулфун* «наши сердца оболочки», «сердца наши необрезены», «сердца наши неприкосновенны» түрінде аударылғанын келтіре отырып, В.Д.Ушаков «дінді қабылдамау» идеясының Құранда «оралған (қапталған) жүрек» образы (образ «сердец», заключенных в оболочки) түрінде берілген деп түсіндіреді [92, 87 б.]. *Қулубуна ғулфун* тұрақты тіркесі «Ниса» сүресінің 155-аятында да келеді: *فبا نقدهم ميتاقهم وكفرهم بأية الله وقتلهموا لا نبيا بغير حق وقولهم قلوبنا غلف بل تباعى الله عليه بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا* *фабима нақдийһим мисақаһум ya куфрийһим би‘аййати ллаһи ya қатлийһиму ланбийаа бизайри хаққин ya қаулийһим қулубуна ғулфун бәл таба‘а Алла алайһа бикүфрийһим фалә йуминуна иллә қалилан /4:155/*: «Дегенмен олардың серттерін бұзулары, Алланың аяттарына қарсы шығулары, пайғамбарларды жазықсыз өлтірулері және *жүректеріміз перделі* деулері себепті Алла, әрине, олардың жүректерін мөрлеген. Сондықтан өте азы ғана иман келтіреді» /Халифа Алтай,*

103/. Келтірілген Құран тіркесі көз алдымызға қалта, қап секілді қуыс нәрсенің ішіне салынып, мөрленген, жабылған заттың образын көз алдымызға әкеледі. Сонымен, біздің пайымдауымыз бойынша, *жүрегі күпті, көңілі күпті* тіркестеріндегі *күпті* сөзінің прототипі Құрандағы ғұлф «орау», «қап», «қалта», «орайтын (нәрсе)» сөзі болса керек. Қазақ тілінің дыбыстық жүйесіне бөтен *з, ф* дыбыстарының фонетикалық игерілуіне мысалдар көп. Бұл келтіріп отырған дәлелдеріміз арабтың *ғулф* сөзінің өзінің бастапқы мағынасынан ығысып, «иман, сенім болмаған жерде орын алатын күмән, шәк» мағыналарына ие болғанын аңғартады. Құранда жабулы, ораулы, тұмшаланған нәрсенің бәрін жағымсыз деп бағалау, ұнатпау коннотациясы басым. Сондықтан Құранда иман келтірмегендер туралы «олардың құлақтары керең», яғни «құлақтары жабық», «жүректері құлыптаулы», «көкіректерінде, көздерінде перде бар» деген сөз тіркестерімен беріледі, жабу, тұмшалау, жасыру Құранда құпталмайтын әрекеттер, олар жағымсыз образдарға қатысты ғана қолданылады. Мәселен, адамдардың жүрегінің иман, дінге жабық, оны қабылдамайтынын айтуда Құранда *على قلوب أقالها* «*алә кулйбин ақфәлуна*» «жүректерінде құлып бар» немесе «жүректері құлыптаулы» фраземасымен беріледі: *جعل على قلوبنا أكنة* Джа'ала 'алә кулйбинә акиннатан /6:25; 17:46; 18:57/ «Бірақ олардың жүректеріне ұқпайтын қалтқы қойдық», «олардың жүректеріне Құранды түсінуге кедергі қойдық», «олардың жүректеріне оны/яғни Құранды/ түсінбейтін қалтқы қойдық» деп аударарды. *Акиннатун* сөзі Құранның Халифа Алтай аудармасында «қалтқы, кедергі» түрінде аударылған. *Кинән* *كنان* /көпше түрі *أكنة* 'акиннатун/ сөзі араб тілінде «навес, прикрытие» деген мағынаны береді, яғни қинан «жабу, жамылғы» мұнда да «жабық, тұмшаланған жүрек» бейнесін көреміз. Халифа Алтайдың аудармасы «біреулердің жүрегіне перде салу», яғни біреудің жүрегіне надандық, мейрімсіздік салу» мағынасында. Келтірілген фразеологиялық орамдардың негізінде жатқан бастапқы образ – «ораулы жүрек», «қалтаға салынған жүрек» бейнесі.

Біздің жорамалымызды тағы да бір мысал дәлелдей түседі. Қазақ тілінде *күпек, күпшек, күпі* деген сөздер де бар. *Күпек* «еркек малдың жыныс мүшесін қаптап тұратын тері» /ҚТТС, 5-т., 346-б./ *Күпшек* «дөңгелектің білік кигізілетін шабақтар қондырылатын тесіктері бар ортан бөлігі», *күпшек сан* поэт. «жуан жұмыр сан». Бұл келтірілген *күпек, күпшек, күпті* сөздерінің бәріне ортақ сема «ортасына не болмаса ішіне зат салуға арналған қалта, қап, қын секілді заттарға ұқсас, ортасы қуыс нәрсе» болуы керек. Бұдан басқа сөйлеу тіліндегі *көпшік* сөзі бар. ҚТҚЭС де қазақ тіліндегі көпшік сөзі татар, башқұрт тілдеріндегі *көпшәк* (жұмсақ) есімімен түбірлес. *-Шік* кішірейткіш жұрнақ болуға тиіс» дейді /ҚТҚЭС, 104-б./ Қазақстанның оңтүстік аймағында басқа жастанатын жастықты *көпшік* деп те атайды, өтірік мақтауды *астына көпшік қоя сөйледі* дейміз. Көпшік – ішіне мақта, не болмаса құстың мамығын салған қалта түріндегі зат. Ал қазақ тіліндегі *күбі* сөзін Л.Рүстемов парсы тілінен енген кірме сөздер қатарына жатқызады [122, 143 б.]. Сонымен бірге түсіндірме сөздікте «қауіп, күдік» мағынасындағы *күпі* сөзі де тіркелген: «*Апырай, етемің деп неңдей істі, Барзу мен Рүстем бе деп, шошып түсті. Бұйырды «біліңдер»*

деп бектеріне, Болған соң көкірегінде күні күшті /Т. Ізтілеуов. Рүстем/. «Күдік» мағынасындағы күні сөзі осы Құрандағы *ғульф* сөзімен мағыналас болып тұр емес пе? Мұндағы күні сөзі қолмен ұстап, көзбен көруге болатын нақты заттың емес, абстракт ұғымның атауы, ол араб тіліндегі о баста «қалта, қап, қын» мағынасынан екіншілік абстракт мағынаға айналған *ғульф* сөзінен жасалып, адамның сезіміне қатысты абстракт атауға айналған болса керек. Күдік, қорқыныш секілді сезімдердің орны қазақ тілінде де көкірек, жүрек, көңіл. Қазақ тіліндегі *көңіл* сөзінің өзі де орта ғасырлардағы түркі ескерткіштерінде *жүрек* сөзінің синонимі ретінде жұмсалған. XII-XIII ғ. ескерткіші ортаазиялық тәпсір тіліндегі *көңіл* сөзін А.К. Боровков былай түсіндіреді: «*көңіл* сердце, расположение, желание»: *йарлығыны ешітіб көңілі йапыйы башлады* «сердце его, услышав приказание, готово было расколоться. *Рақым көңүлліг* «рақымды», *қатығ көңүллу* «қатты жүректі» /жестокий/ [78, 184-185 бб.].

Жоғарыда айтылғандарға тағы мынадай бір мысалды қосуға болады. Тіліміздегі «алтынмен аптап, күміспен күптеді» тұрақты тіркесінің қандай жағдаятта қолданылатынын І.Кеңесбаев «түрлі жиһазбен толтыр безендіріп, құлпыртып қойған жай» деп түсіндіреді /ҚТФС, 38-б./. Ал осы фразеологиялық орамның жеке компоненттерінің мағынасына үңілетін болсақ, оны былайша түсіндіруге болады: *антпа*- етістігі парсының *аб* «су» сөзімен байланысты болар, *аб* ~ *абтау* ~ *антпау* «су секілді алтынмен, яғни сұйық алтынмен қаптау, алтын жалату» болса керек, қазақ тіліндегі *сынап* сөзі *сим* «күміс»+ *аб* «су», яғни *күміс су* тіркесінен тұратын күрделі сөз екенін жоғарыда айтып кеткенбіз. Ал *күміспен күптеді* деген тіркестегі *күпте*- етістігінің негізі *күп* есім сөзі деп шамалаймыз. Жоғарыда айтып кеткендей, *күп* «ортасы /іші/ қуыс зат не болмаса ыдыс», ал *күптеу* деп сол ортасы қуыс ыдысқа, яғни қалыпқа күмісті ерітіп құю процесі аталған болар. Әдетте, зергерлікке қатысты мәнмәгінде алтыннан жасалған әшекейлерге байланысты «алтын жалатқан» тіркесі, ал күміс заттарға қатысты «күмістен құйылған» тіркестері қолданылады. Күміске қатысты *жалату* етістігі емес, *құю* етістігі қолданылатын секілді. Бұдан мынадай ой түйіндеуге болады: *күптеу* етістігі «күп» деп аталатын қалыпқа, яғни іші қуыс затқа, ыдысқа ерітілген күміс, яғни сұйық затты құю секілді процесті білдіреді. Қазіргі түрік тілінде *күп* сөзімен «құмыра», «қап» секілді іші қуыс, ішіне бірдене салуға, құюға арналған ыдысты атайды.

Жоғарыда айтылған пікірлерді қорыта келіп, қазіргі қазақ тіліндегі *көңілі күпті* идиомының прототипі Құрандағы «қапталған жүрек» мағынасындағы *қулубуна ғулфун* түріндегі араб фразеологиясы деген пікір айтамыз. Құрандағы «дінді қабылдамау» идеясын беретін бұл образ қазақ тілінде осылайша көрініс тапқан.

Қазақ тіліндегі «қайғы-өкініш ұялады» мағынасындағы *жүрегіне дерт түсті*, «жанына жара салды» деген мағынада жұмсалатын *жүрегіне дерт салды* фразеологизмдеріндегі *жүрек*, *дерт* сөздері өздерінің тура мағынасындағы бірліктер емес, бұл сөздер физикалық тән ауруын емес, «қайғыру, өкіну» секілді рухани дертке, жан күйзелістеріне қатысты қолданылады. Мысалы: *Қор қылуға құдыреттен, Жүрегіме түсті өрт. Тайды аяғым ескі*

серттен, Түсті емсіз, қатты дерт (Абай). Абай қолданысындағы жүрегіме түсті өрт, жүрегіме түсті дерт тұрақты тіркестері қайғы, өкініш секілді эмоцияларды берудегі метафоралық ауыс мағынада жұмсалып тұр. Дерт пен жүрек сөздерінің қатысуымен дәл осы мағынасындағы фразеологизмдерді Құраннан да табамыз. Құрандағы «Бақара» сүресінің 10-аятындағы *Фи клубийим марад* «жүректерінде дерт бар» есімді фраземасы Халифа Алтай аудармасында *жүректерінде күншілдік дерті бар* деп, құрамы ұлғайтылған (2:10). Мәида сүресінің 52-аятында да Аллаға иман келтірмеген, дінді қабылдамаған адамдар «жүректерінде дерті бар мунафиқтар» деп аталады/5:52/, яғни *жүрегінде дерті бар адам* «жүрек ауруына шалдыққан адам» емес, ол «мунафик, яғни екіжүзді пенде». Мұндағы арабтың *марадун* сөзі «ауру», «кесел» деген тура мағынасында қолданылып тұрған жоқ, Құранда «ауру» сөзімен медицинадағы физикалық тән ауруы емес, рухани кесел, яғни сенім мен иманның әлсіздігі, екіжүзділік секілді рухани дерттер аталады. Арабтың бұл сөзі қазақ тілінде *мерез* түрінде қолданылады. Құрандағы «жүрек» адамның дертке шалдыққан анатомиялық мүшелерінің бірі емес, ол адамның жан дүниесінде болып жатқан эмоционалдық сезімдердің, ой-пиғылдардың орыны, тұрағы. Бұл мағыналарды анықтаудағы детерминант ретінде мәнмәтін, Құранның аудармалары көмектеседі.

Құранда адамның сан алуан көңіл-күйлері, рухани ахуалы түрлі тұрақты тіркестер арқылы беріледі. Мазасыздық, рақатқа бөлену, өкіну, ашулану, таңғалу, қорқу, бағыну, ашу-ызаны білдіру, тойымсыздық, кеудесін қысқан қызғаныш, жомарттық, сараңдық, кең пейілділік, іштарлық секілді толып жатқан қасиеттер фразеологизмдер де бейнеленген [92, 136 бб.].

Құрандағы «жүрек» компонентімен жасалған тұрақты тіркестерде «жүрек» сөзі – көңіл-күй субъектісін және сол рухани сезімдердің, түрлі көңіл-күйлердің жасалатын орнын білдіретін метонимия. Жүрекке рухани дерт түседі, ол рухани кедейлік секілді жағымсыз нәрселердің, басқа діндерге қатысты төзім, рақым, қайырымдылық секілді ізгі рухани сезімдердің орыны ретінде бейнеленеді [92, 138 б.].

В.Д. Ушаковтың айтуына қарағанда, Құрандағы фразеологизмдердің басым көпшілігі жағымсыз коннотацияны береді екен. Жалпы, қай тілде болмасын, жағымдыға қарағанда жағымсыз коннотациядағы фразеологизмдердің мол кездесетіні мәлім. Құранда да осы заңдылық сақталған. Бұл Қасиетті кітапта кездесетін абстракт мағынадағы 45 зат есімнің 34-і жағымсыз ұғымдарды беруде қолданылса, соның алтауы ғана жағымды мағынадағы атаулар екен. Олар: *хасанатун* «жақсылық», *рахматун* «рақымет/жақсылық/», *фадлун* «пазыл /кең пейілділік/», *ни‘матун* «нығмет/жақсылық/», *хайрун* «қайыр/жақсылық/», *шифā’ун* «шипа, ем» сөздері [92, 145 б.]. Осы аталған алты сөздің бесеуі *рақым, пазыл, нығмет, қайыр, шита* түрінде қазақ тілінің сөздік қорынан орын алған араб кірме сөздері, фразеологиялық тіркестерде қолданылатын сөздер болып табылады.

Жоғарыда айтылғандай жағымсыз семантикалық реңкке ие тілдік бірлікке Құрандағы *اکل* *’akala* «жеу» етістігімен байланысты фразеологизмдерді жат-

қызуға болады. Жетімдердің, басқа да әлсіз адамдардың мүлкін тартып алу секілді адамдардың заңсыз, зорлық әрекеттері Құранда *أكل 'akala* «жеу» етістігімен беріледі /2:188;4:2; 4:29; 4:10;9:34;4:161;4:6/. Бұл етістік, әсіресе, төртінші сүреде жиі кездесіп, 5 рет қолданылады екен. Мысалы: *إن كثيرا من أحبار و رهبان يأكلون أموال الناس بالباطل 'amuāla n-nāsi bi-l-bātili* «Расында да, ғалымдары мен машайыхтарының көбі адамдардың малдарын бұзықтық арқылы жейді» /9:34/. Құранда *'akala* «жеді» етістігі өзінің негізгі «тамақ қабылдау» мағынасынан басқа «жою, құрту» мағынасында, метафоралық семантикада да қолданылады. Мысалы, *'akala turāsa* «мұрасын жеді» /89:19/ [92, 100 б.]. Араларындағы малдарынды бұзық жолмен жемендер /Бақара сүресі, 188-аят/, әсіресе «Ниса» сүресінде бес рет *لا تأكلوا أموالهم* «жетімдердің малдарын өз малдарына қосып жемендер»/4:2/, «малдарынды бұзықтықпен жемендер» /Ниса, 28-аят/; «Негізінен сондай жетімдердің малдарын зұлымдықпен жегендер, олар қарындарын отпен толтырған болады. Сондай-ақ жалындаған тозаққа кіреді»/4:10/; «және де оларға тыйым салынған бола тұра өсім алулары әрі адамдардың малдарын жегені... үшін күйзелтуші азап әзірледік» /4:161/; «жетімдерді үйлену шағына жеткенше сынаңдар. Сонда-ақ егер олардан естиярлық көрсендер, дереу олардың малдарын өздеріне беріндер. Олардың ержетуінен қорқып, ысыраптап, тездетіп жемендер» /4:6/. Бұл келтірілген аяттардың бәрінде *'akala* «жеу» етістігі «байлық, меншігіндегі дүние» яғни «материалдық байлық» деген мағынадағы *māl* /көпше түрі *amwāl*/ сөзімен тіркесіп қолданылады. Араб тіліндегі *mal* /көпше түрі *амуал*/ сөзі – қазақ ұғымындағы өрістегі малды, жануарды ғана емес, бүкіл материалдық байлықты қамтитын кең ұғым. Жетімдердің малына, жалпы адамдардың байлығына, әке-шешесінен заңды жолмен мирасқа қалған меншігіне қиянат жасамау идеясын жеткізуде *لا تأكل أموالهم* *лә та'кули 'амуәлаһум* «олардың меншігі болып табылатын малын /ақшасын, мүлкін, малын, мирасын/ жеме» деген бұйрық рай формасындағы етістікпен беріледі. Қазақ тіліндегі «еңбектің өтемін иеленді, бермей кетті» мағынасындағы *ақысын жеді, малын жеді* тұрақты тіркестерінің прототиптері Құранда кездесетін жоғарыда келтірілген мысалдардағы *أكل أموالا* *акала амуалан* «малын жеді» тіркесінің әрі қарай дамуынан қалыптасқан деуге негіз бар. *Мал* сөзі кейіннен *ақы* /арабтың *хаққ* сөзі/ сөзімен алмастырып қолданылатын болған. *أكل حقه* *Акала хаққаһу* «біреудің ақысын жеңді», *أكل ماله* *акала малаһу* «біреудің малын жеңді» тұрақты тіркестері мұсылман дініндегі халықтардың шамамен бәрінің фразеологиялық қорында бар, мәселен парсы, түрік, өзбек, ұйғыр және басқа да түркі халықтарына ортақ тұрақты тіркес.

Қазақ тіліндегі *соқыр кеуде* тұрақты тіркесі «оқымаған қараңғы адам» деп түсіндіріледі: *Оқу жоқ, көз орны бар, кеуде соқыр, Көргенді, естігенді ми жоқ тоқыр/С. Торайғыров/*. Құранда діні жоқ, иманы жоқ жүректің қасиеті «соқырлық»: *لا تعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور* «лә та'ма 'әл-'абсару уа лакинна та'ма 'ал-қулубу 'аллати фи с-судури» – «Негізінен көздері соқыр емес. Бірақ көкіректеріндегі жүректері соқыр» /Халифа Алтай аудар-масы/. Ибн Асир Құрандағы бұл қолданыстың метафоралық қасиетіне көңіл бөліп, шын

мәніндегі соқырлықтың көрумен байланысты, көзге қатысты екенін, ал «жүректің соқырлығы» арқылы «бейжайлықты», «сезімталдықтың жоқтығын», яғни «рухани соқырлықтың» тұспалданатынына көңіл аударады. Бұл тіркес қазіргі араб тілінде бар, сақталған [92, 120 б.]. Араб тілінен аударғанда «кеуделеріндегі жүректері көрмейді» тіркесі қазақ тілінде *кеудесі соқыр* түріндегі бейнелі орам түрінде қалыптасқан, яғни Құран идеясы семантикалық кірме фразеологизм түрінде орныққанын тануға болады.

Жағымды көңіл-күй мен рухани сипатты беру үшін Құранда *تبييض وجوه* *табийадду уджуһун* «жүздің /беттің/ ағаруы»/3,107/, *تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله* *талину джулудуһум уа қулубуһум илә зикри аллаһи* «алланың зікіріне жүректер мен терілер жұмсарды» /39,23/ секілді тұрақты тіркестерімен берілсе, жағымсыз коннотация *حسرت* *тасуадду* *ууджуһун* «жүздердің қараюы» /3, 106/, *صдорهم* *хасират* *судуруһум* «көкіректің, кеуденің тарылуы» /4,90; 15,97; 26,13:/, *تقطع قلوبهم* *тақатта'а* *қулубуһум* «жүректердің қарс айрылуы /өзбе-сөз аудармасы: олардың жүректері бөлшектенді/» /9, 110/, *قست قلوبهم* *қасағ* *қулубуһум* «олардың жүректері қатайды/қатты болды» /6, 43/ секілді метафоралармен келеді.

Қазақ тілінде «ұятсыз, арсыз» мағынасындағы пейоративтердің бірі *жүзі қара*, *қара бет* тұрақты тіркестері ұрысу, жек көру, жирену секілді эмоцияларды білдіруде қолданылады. Мысалы: *Ақбала сыртқа шығып, сері жігітті аттан түсірді. Ал екеуінің қалай көріскенін көрсең!... О жүзі қара! О қара бет! – деді Қарақатын* (Ә.Нұрпейісов). Ақ түстің жағымды, ал қара түстің жағымсыз коннотацияда концептуалдануы Құранда айқын: *يوم تبييض وجوه وتسود وجوه فأما الذين أسودت وجوههم وكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب لما كنتم تكفرون. فأما الذين أبيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون* *Йаума табийадду ууджуһун уа тасуадду ууджуһун фа'әммә әлләзина-ссуаддат ууджуһун а кафартум баада иманикум фазуқу әл азаба бима кунтум тақфуруна. Фаамма әлләзина ибйаддат ууджуһун фафи рахмати илләһи һум фиһа халидуна* «Қиямет күні кей беттер ағарып, кей беттер қараяды. Сонда қара беттерге «иман келтіргеннен кейін қарсы келдіңдер ме? Ендеше, қарсы келулерің себепті азапты татындар! (делінеді). Ал енді ақ жүзділер Алланың рақметінде болады да, олар мәңгі қалады» /3, 106-107/. Жалпы, жамандықты қарамен, ал жақсылықты ақ түспен байланыстыру көптеген мәдениеттерге, соның ішінде мұсылман халықтарының мәдениетіне де тән құбылыс. Жоғарыда келтірілген мәнмәтіннен әңгіменің адам терісінің түсінің өзгеруі секілді шындыққа қатысы бар құбылысқа байланысты еместігін байқаймыз. *Беттің қараюы* ауыс мағынада, яғни иман келтірмеуді білдірсе, не болмаса иман келтіргеннен кейін өз дінінен бас тартқандарға қаратып айтылып тұрса, *беттің ағаруы* иманына берік адамдардың рухани дүниесін сипаттау үшін қолданылып тұрған тіркестер. Ислам дінінің канондарын берік сақтауға ұмтылатын арабтардың мәдениетінде түр-түстердің концептуалдануында Құраннан ауытқушылық жоқ. Арабтарда, оның ішінде мысырлықтардың таным-түсінігінде оптимистік көңіл-күй ақ, жасыл түстермен байланыстырылады да, ал пессимистікті білдіретін негізгі жағымсыз түстерге қара мен көк жатқызылады. Арабтарда да «қара жүректі» деп жүрегі қызғаныш пен ызаға

толы адамды айтса, «ақ жүректі» тіркесімен көңілі таза, ақ көңіл адамды атайды, сондай-ақ «қара бауыр» деген де «қара жүрек» тұрақты тіркесімен мағыналас келіп, пасық адамға қатысты қолданылады [152, 64 б.]. *Жүзі қара* немесе *қара бет* тұрақты тіркесі Қожа Ахмет Ясауи хикметтерінде парсылық вариантында *рууи сийа* /рууи «бет, жүз», сийа «қара»/ түрінде қазіргі тілдегі мағынасында қолданылады: *Руи сийаһіңні сұрт қадамы пир Мугана/лутф етсә берүр деді бина-и Мухаммад* [108, 524 б.]. Қазіргі парсы тілінде де қарғыс мағынасындағы *руйиш сийаһ* (руйиш «оның жүзі» сийаһ «қара») формуласы бар /ПРС, 1-том, 735 б./ Байқағанымыздай, қазіргі қазақ, араб, парсы тілдеріндегі «жүзі қара», «қара бет» тұрақты тіркесі қарғыс формуласы ретінде өз бастауын Құраннан алып, о баста жүрегінде иман жоқ, діні берік емес адамға қатысты айтылған болса, кейіннен тек дінсіз, имансыз адамға ғана емес, адамгершілік, әдеп, мораль нормаларын бұзған, оларды сақтамайтын жандарға да қатысты қолданылатын болған. Себебі дін ең алдымен моральдық этикалық ұстанымдарды белгілейді, ал Қасиетті кітап этикалық нормалардың кодексі болып табылады.

Қазақ тілінде Құран идеяларына құрылғанмен, араб тілінде соған сәйкес келетін фразеокұрылым, яғни дәл сондай құрылымдағы этимоны жоқ тұрақты тіркестер де мол. Мұндай тіркестер Құран идеяларын еске салатын реминисценциялар мен аллюзиялар түрінде келеді. Құран реминисценциясына біз қазақ тілінде *аманатқа қиянат жасамау* түрінде жиі қолданылғанымен, фразеологиялық сөздікте тіркелмеген орамды жатқызамыз. Аманат – исламдағы басты концептілердің бірі. Тоқсаныншы жылдардан бері бұл сөз қазақ баспа-сөздері беттерінде дін, мораль тақырыбындағы мәтіндерде *аманатқа қиянат жасамау, аманатқа қиянат етпеу* түріндегі тіркестерде жиі қолданылатын тілдік бірлікке айналды. Мысалы: «Қазақта аманат деген ұлы ұғым бар. Аманатқа қиянат жасау үлкен күнә болып есептеледі. Өкінішке орай, осы аманатқа қиянат жасау, әсіресе мемлекеттік қызметкерлерге теңестірілген азаматтар арасында өршіп барады» (Заң газеті, 2009). *Өз жұртына жұмыс қылып, еңбек сіңірген адамдарды қадірлеу – елдіктің белгісі» деп, белгілі арысымыз Халел Досмұхмедұлы айтпақшы, көзін көрген жан ретінде есімі әлемге әйгілі Қаныш Сәтбаев жөнінде айтпай өту аманатқа қиянат жасағанмен пара-пар болар еді* (Ана тілі, 2009). Діннің жандануы қоғамда исламға, оның қасиетті кітаптары Құран мен хадистерді білуге деген зор қызығушылықты туғызды, руханият тақырыбындағы дискурстарда *аманат* пен *қиянат* сөздері жиі қайталанып, қазақ тілінде фразеологизмдер құрамында да, жеке лексемалар ретінде де пәрменді түрде қолданылатын сөздерге айналды, сонымен бірге дінге қатысты емес басқа да салаларда қолданыла бастады. Қазіргі күні *аманат* сөзі банк саласының термині ретінде де қалыптасты.

Ал араб тілінде *аманатун* сөзі былай түсіндіріледі: «Аманат терминінің тілдегі, Құрандағы және суннадағы мағыналары. Ибн Фарис «аманат» ұғымын түсіндіретін сөздік мақаласының екі негізден тұратынын айтады: 1. қиянат сөзіне қарама-қарсы мағынада. Аманат «жүректің (жанның) тыныштығы». 2. сенім. Бұл екі мағына бір-біріне жақын. Аманат «жанның тыныштықта

болуы), «қауіп төнбеу» мағынасындағы *аман* түбірінен жасалып тұр. *Аман*, *аманат* және *иман* – бір түбірден тарайтын сөздер. Бұлардың бәріне ортақ мағына «тыныштық», «маза». Аманат «сенім» мағынасымен байланысты, ал сенім деген «алансыздық» (спокойствие), ал *аман* – «қауіп-қатердің болмауы». «Аманат الأمانة /'әл-'амāнату/ араб тілінде қиянат الخيانة /әл-хийанату/ сөзіне қарама-қарсы мағынадағы сөз. Оның бірнеше мағынасы бар: тағат /ат-та'ату/, ғибадат /әл 'ибадату/, сенім/әс-қиқату/ және амандық/әл-'аман/. *Аманат*, ислам ханифиттерінің түсінігінде, көп мағыналы сөз. Бұл көп мағыналардың негізгісі адамның өзіне тапсырылған барлық іске қатысты жауапкершілік сезімі, ол Алла тағаланың өзіне тапсырған амалы үшін оның алдында жауапты. Бұл туралы Құранда былай делінген: إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانة إلى أهله «инна Аллаһу йа'мурукум ан туадду әл аманати илә әһлиһи/Ниса сүресі, 58 –аят//; аудармасы: «Негізінен, Алла сендерге аманаттарды өз лайықты орнына тапсыруларыңды және адамдардың арасына билік қылсаңдар, әділдікпен билік қылуларыңды әмір етті» /Халифа Алтай аудармасы, 87-бет/. Келесі бір қасиетті аятта былай дейді: يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أنفسكم وأنتم تعلمون «йә әййуһә әл ләзина әману лә тахуну аллаһә уә р расула уә тахуну аманатикум уә әнтум тә ламуна «әй, мүміндер, Аллаға әрі Елшісіне опасыздық қылмаңдар, тағы біле тұра аманаттарыңа қиянат қылмаңдар» (Әнфал сүресі, 7-аят. Х.Алтай аудармасы, 180-бет). Құранның араб тіліндегі түпнұсқасындағы аяттарда *аманат* сөзі «опасыздық, сатқындық» мағынасындағы *қиянат* (хийанатун) есім сөзімен келмейді, خان хāна «опасыздық жасау» етістігімен қатар келеді. Келтірілген аятта Алла тағала үш нәрсеге опасыздық жасамауды ескертеді: оның біріншісі – Алла тағала, екіншісі – Алланың елшісі Мұхаммед пайғамбар, ал үшіншісі – өзіне тапсырылған, жүктелген аманат. Аманат негізгі жақсы істердің бірі болып табылады, жекелеген адамдар мен топтардың маңызды құндылықтарының бірі. Ислам оған ерекше үлкен мән беріп, діннің өзіне парасыз етіп қойды. Аманаттың жоқтығы иманның жоқтығын білдіреді. Иман мен аманаттың бір түбірден тарауы да кездейсоқтық емес. Пайғамбарымыз хадистерінің бірінде былай дейді: «аманаты жоқ адамда иман да жоқ. Уәдесінде тұрмайтын адамда дін де болмайды» (Сахих ибн Хубан). Сондай-ақ хадистерде Мухаммед пайғамбар «аманаттың адам бойынан табылмауы – екіжүзділіктің белгісі. Ал екіжүзділіктің үш белгісі бар: өтірік сөйлеу; уәде беріп, оны бұзу; сенімге сатқындық жасау» (Әл-Бухари хадисінен). Аманатқа опасыздық жасаушыны «екіжүзді» деп сипаттау табиғи нәрсе, себебі аманат пен иман бір категорияға жататын ұғымдар, бір-біріне жақын. Аманат құндылықтардың бөлінбейтін, бөлшектеуге келмейтін өзегі, аманат болмаған жерде опасыздық, сатқындық (хийанат) орын алады. Не аманат, не қиянат, үшінші нәрсе болмайды. Ислам аманатты негізгі әрі басты құндылық етті, әлемнің ақыры мен қиямет сағаты адамның өзіне тапсырылған аманаттарына берік, опалы болуына байланысты». Әрі қарай араб тіліндегі *аманат* концептісінің негізгі белгілерінің көп екені айтылып, солардың бәрін топтастыра келіп, негізгі төрт белгісі көрсетіледі:

1. адамның жеке басының аманаты; ол адамның өзі мен жан дүниесі/нәфс/ арасындағы қарым-қатынасты білдіреді. Адамның өз денсаулығына, ақыл-есіне сенімі, ол денсаулығын өлімнен, ақыл есін жоғалтудан, ессіздікке бой алдырудан сақтауы керек. Адамның аманаты өзінің өмірін, Хақтың берген көру, есіту, сезу секілді сыйларын/нығметтерін/ аман сақтауында.

2. әлеуметтік аманат; ол адамның өзінен алыс-жақындағы өзгелермен қарым-қатынасы. Адам – өзгелердің материалдық дүниесін, абройы мен намысын, құпия сырларын сақтауға, бала-шағасын асырауға, аманатқа тапсырған заттарды сақтауға міндетті, оған амал аманаты, яғни жұмысты шеберлікті арттыру арқылы меңгеру, өзінің жеке басының пайдасына пайдаланбау да кіреді.

3. Дін аманаты; ол адамның Алла тағаламен байланысы. Бұл адамға жүктелген аманаттардың ең үлкені және ең биігі болып табылады, оған иманды сақтау, Алла тағала алдында шынайы, таза болу, аллаға шерік қоспау, орындауға тиіс ғибадаттарына берік болуы жатады.

4. Қоғамдық аманат; адамның өзін қоршаған тірі және өлі табиғатпен байланысы, өзін қоршаған орта үшін жауапты болуы, оны сақтау, ластамау аманаты, алла тағала оған қызмет ету үшін жаратқан мақлұқаттарды Алланың бұйрығымен пайдасына жарату жауапкершілігі жүктеледі.

Исламдағы аманат дін /діни сенім мен ғибадат/, әлеуметтік /от басына қамқорлық, әлеуметтік қарым қатынастар/, экономикалық /біреудің тапсырған дүние мүлкін, ақшасын сақтау/, ғылым /ақпараттарды жинау, жұмысты орындау, жазу мен құрастыру, тарату/ салаларын қамтиды.

Мәтіннен көріп отырғанымыздай, аманаттың Алла мен Алланың елшісінен кейін тұруының өзі оның концепт дәрежесіне көтерілген ұғым екенін көрсетеді.

Құрандағы символдар. Бұл өмірдегі адам баласының ең жақсы көретін нәрселерін Құран *زهرة الحياة الدنيا* **заһрату л-хайәти д-дунйә** (сөзбе-сөз аударғанда «бү дүниедегі тіршіліктің гүлі») деп атайды: *ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه ورزق ربك خير وأبقى* «лә тамудданна ‘айнайка ‘илә мә мата’ на биһи азуаджан минһум заһрату л-хаййати д-дунйә линафтунаһум фиһи уа ризку раббика хайрун уа ‘абқә»/Таһа сүресі, 131 аят/. Араб тіліндегі *زهرة الحياة الدنيا* **заһрату л-хайәти д-дунйә** тұрақты тіркесі Халифа Алтай аудармасында «дүние тіршілігінің сәні» түрінде беріледі. Құранда адам өмірінің ең жақсы шағының символы – гүл. Жалпы, ең жақсы нәрсені гүлге теңеу, гүл символымен беру араб, әсіресе парсы мәдениетіне тән. Парсы тілінде қоғамның игі жақсыларын «себет бетіндегі гүл» деген тұрақты тіркеспен берілсе, Құранда «тіршіліктің ең жақсы уақыты» идеясын беруде гүл образы қолданылады. Құран арқылы келген бұл образ әдебиетінде мұсылманша оқыған, мұсылман дінінен мол хабары болған қазақ жыраулары мен ақындарының қолданысында да мол. Мәселен, «менталды таным дүниесінде алла туралы діни философиялық білім басты орын алатын жыраулардың» [39] бірі Абыл жыраудың концептуалды танымында ер адамның ең жақсы дәурені жігіттік кезең – қызыл гүл: *Басында миуа ағаштың сайрар бұлбұл, Жігіттік - өтер кетер бір қызыл гүл. Құсаң да қос ат алып бір шалдырмас, Қамшылап*

Әбу жылан мінсең бұлбұл /Абыл ақын/. Ал Махамбеттің қолданысында *қызыл гүл* тіркесінің семантикалық қолданысы сәл басқашалау. Махамбет түсінігіндегі *қызыл гүл* «жалған дүние» мағынасында: *...Атақты ермен бірге өлсе, Жігіттің болмас арманы. Өте шыққан қызыл гүл, Бұл дүниенің жалғаны /Махамбет/.* Махамбет ақын түсінігінде қызыл гүл өмірдің ең жақсы кезеңінің символы емес, қызыл гүл тіршілік континуумының белгілі бір бөлігін бейнелемейді, оның жалпылық сипаты басым. Адам баласының бұл дүниедегі бүкіл тіршілігі – қызыл гүл, Құран арқылы келген бұл символ бүтіннің бір бөлігін емес, бүтіннің өзінің образды атауына айналған.

Қазіргі қазақ тілінде «өмірдің гүлі» тұрақты тіркесі ана, бала, қыз секілді адамның тіршілігіндегі қасиетті, қадірлі, құрмет тұтатын адамдарға қатысты қолданылады. «Ана – өмірдің гүлі», «қыз – өмірдің гүлі не сәні», перзентке қатысты да «бала – өмір гүлі» түріндегі мақал-мәтелдер қолданылады. Жалпы, өмірдегі ең жақсыны гүлге теңеу идеясының Құран арқылы исламмен бірге келгені туралы пікірді тарихшылар да, өнертанушылар, мәдениеттанушылардан да кездестіреміз. Исламға дейінгі көшпелі түркі халқының дүниетанымы, оның аксеологиялық әлеміне қатысты идеялар да мол. Қазақ ою өрнектерінің тарихын зерттеушілер түркілердің көркем ойлауының бастауында діни-мифологиялық сананың жатқанын айтады, сондықтан олар зооморфизмдерді фитоморфизмдерге дейін орын алған архетипке жатқызады. Өнертанушылар сақ массагеттер мен үйсін-қаңлы дәуіріндегі тұрмыстық заттар мен бұйымдарда аңдар мен жануарлардың стильденген түрлері көрініс тапқанын айта келіп, геометриялық формалар, өсімдіктер түріндегі ою-өрнектердің қолданыла бастаған кезін IX-XII ғасырда исламның келіп, жан-жануарлар мен адамдардың бейнесін салуға тыйым салуымен бірге басталғанын айтады. Ал осы фитонимдермен әшекейлеудің түркі халықтарында, әсіресе ұйғыр, өзбек, тәжік, дүнген халықтарының қолөнерінде кеңірек қолданылуының өзі бұл араб, парсылық Шығыс ықпалын көбірек сезінген отырықшы халықтарда болғанын пайымдауға мүмкіндік береді. Ал мал шаруашылығы ата кәсібі болып есептелетін қазақтардағы ою-өрнектің негізгі түрлері «қошқар мүйіз», «түйе табан» аталып, мал шаруашылығымен байланысты болуы көшпелі халықтың концептуалдық әлемінен хабар беретіні рас. Зооморфтық стиль Еуразия кеңістігін мекендеген ежелгі түркілерге ортақ. Аң стилімен берілген сюжеттердің арғы жағында мифтік сана жатыр деп есептеледі. Археологиялық ескерткіштердегі артефактілер символикасы – ақпараттарды жеткізетін кодтар. Бұғылардың, жан-жануарлардың тастағы бейнесі, кілемге салатын ою-өрнектерде де негізінен түйе мойын, садақ оғы, кекілік аяқ, белін таянған қыз, сегіз бұрышты жұлдыз, қаз аяқ, қармақ шақпақ деп аталатын түрлердің болуы да тегін емес. Ою-өрнектер, өнер туындылары да адам ойлауымен тікелей байланысты, олар да менталдық процестің жемісі, сондықтан олардың семантикасында да ертедегі Еуразия кеңістігін мекендеген түркілердің әлем туралы түсінігі секілді ақпараттар сақталған, сондықтан бұл келтірілген мысалдар арқылы гүлдің ең жақсы, таңдаулы нәрселердің символ ретінде концептуал-

дануы ислам арқылы келген араб, парсы мәдениеттерінің әсерінен пайда болып, орын алғанын айту үшін келтіріп отырмыз.

Ал енді қарастырып отырған «өмірдің гүлі» (заһрату д-дунйә) тұрақты тіркесін араб тілінің орта ғасырлардағы сөздігі былай түсіндіреді: «өмірдің гүлі – өмірдегі ең көрікті, қуаныш пен бақыт сыйлайтын, қайыры көп нәрсеге немесе адамға қатысты айтылады /Лисәнү л-‘араб, 6-т, 98-б./. Ал Құранда бұл «бұл өмірдегі /адамға/ қуаныш пен ләззат беретін нәрселер» деп түсіндіріледі. Құранда «адам өмірінің ең жақсы кезеңі», «өмірдегі ең жақсы нәрселер» деген идеяны беру үшін қолданылады. Осы Құран идеясы мұсылманша оқыған, діни білімі бар қазақ қаламгерлерінің шығармашылығынан да орын алғаны табиғи нәрсе. Қазақ жырауларының поэзиясы осындай Құран реминисценциялары мен аллюзияларына толы. Жыраулардың діни тезаурусын қарастырған Б.Нұрдәулетованың зерттеуі бізге мол материал береді. Құрандағы Алланың бір екені, оның тумаған, туылмағаны туралы таухидтік идеяны жеткізуші «БҚылас» сүресінің аяттарына меззейтін өлең жолдары жырауларда мол: «ләм йалид уа ләм йулад» аяты Абыл жырауда *Алланың атасы жоқ, анасы жоқ, Өзімен бірге туған ағасы жоқ*; «Аллаху аһад аллаһу самад» аяты Қашаған ақында *Алланы бір деп жатқа алың* деген жолмен, Нұрым ақында *Алла - бір деген тағылым* түрінде, Аралбай ақында *Бір Алла деп сөйлесе, ер талабы ашылған* түрінде беріледі [39, 269-270 бб.].

Құран аллюзияларына қазақ тіліндегі «ежелден, баяғыдан, атам заманнан бері қарай» деген мағынаны білдіретін *әлмисақтан/әлмисақтан/ бері, әлмисақтан келе жатқан* түріндегі фразеологизмдерді жатқызуға болады. Қазақ тілінде «әлмисақтан бері мұсылманбыз» деген фраза бар/ҚТФС,83/. Мұндағы *әлмисақ* сөзі Құранның «Ағраф» сүресінде айтылатын Алла мен адамның рухы арасындағы келісімге, шартқа меззейтін аллюзия: *وإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ وَعِشْوَاهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمَ أَلَسْتَ بِرَبِّكَم قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ* уа из ахаза раббука мин бани адама мин зуһуриһим уа ашһадаһум ала анфусиһим ә ләсту бираббикум қалу бәлә шаһидна ан тақулу йаума л-қийамати инна кунна ан һаза ғафилина /7:172/; аудармасы: «Сол уақытта Раббың адам балаларының белдерінен нәсілдерін алды да өздеріне куә етіп: «Мен сендердің Раббыларың емеспін бе?»»дегенде, олар «әрине, куәміз» деген. Қиямет күні бұдан хабарымыз жоқ демендер» /Халифа Алтай аудармасы, 173 б./. *Әлмисақ* араб тіліндегі 'әл-мисәқ «келісім, келісім-шарт», «серт» деген мағынадағы сөз, ол Құранда 25 рет қайталанады екен. Арабтың *мисәқ* сөзінің белгілілік артиклімен келіп, 'әл-мисәқ түрінде қолданылуының өзі нақты, белгілі бір келісім туралы, Құранда бар, мұсылмандардың бәріне белгілі Келісім туралы айтылып тұрғанын білдіреді. Құранның бұл аятында Алла тағала адамды тән мен жаннан жаратудан бұрын ең алдымен оның рухын жаратып, «ә ләсту бираббикум?», яғни «мен емеспін бе сендердің қожайындарың?» деген сұрақ қояды, сонда адамның рухы *бәлә* «әрине» деп жауап береді екен. Адамның рухы Тәңіріне оны мойындап, одан танбауға уәде береді, Алла тағала адамның тәніне рух енгізіп, адам баласын жасайды. Міне, бұл уәде, келісім исламда «әл-Мисақ» ('al-misāq) деген атпен белгілі. *Әлмисақтан белгілі* деген тіркес «адам жаратыл-

май тұрған кездегі заманнан белгілі) деген мағынада, адамның тәнінен рухы бұрын жаратылған деген діни түсінікті білдіреді. Құрандағы бұл идея кейіннен суфизмде жалғасын тапқан, бұл туралы Эрнст Карл былай дейді: «Возможно, наиболее примечательной коранической темой, разработанная суфиями, явилась тема первоначального завета, договора (арабск. мисак), который Бог заключил с нерожденными душами человеческими еще до творения, до начала мира» [172]. Философтар бұл мәселені сопылық ілімдегі Алла мен материалдық әлемге келмей тұрғанға дейінгі адам рухының арасындағы келісім, уәде концепциясы /теория мисак/ деп қарастырады [173]. Ясауи хикметтерінде осы «әл-Мисак» концепциясы «ә ләсту» шарабы туралы айтылатын өлең жолдарында бар. Сопылық әдебиеттегі мәтіндерде Құран реминисценциялары мен аллюзиялары мол кездеседі.

Құран арқылы келген фразеологизмдердің енді бір тобын **прецедентті феномендер** деп бөліп алуға болады. **Қарынбайдай сараң** фразеологиялық бірлігінің прототипі Құранның 28-ші «Қасас» сүресіндегі, 29-шы «Ғанкәбүт», 40-шы «Ғафыр» сүрелерінде айтылатын قارون Қарун. Қарун бейнесі Библияда да Корей деген атпен кездеседі. Құран бойынша, Қарун Мусаның қауымынан шыққан, байлығының шексіз көп болғаны сондай, оның қазынасының кілттерін бірнеше адам жабылып қана көтере алады. Қарун өзінің байлығын енбегі мен білімінің арқасында жинағанмын деп есептеп, тәкаппарлық пен астамшылыққа бой ұрады. Оның бұл тәкаппарлығын айып көріп, бетіне айтқандарды тыңдамай, күлкіге айналдырады. Қарунға қарап, көптеген адамдар оны еліктеуге тұратын тұлға ретінде танып, оған ұқсауға тырыса бастайды. Сондықтан Алла тағала басқалардың көзін ашып, тура жолға бағыттау үшін жерді қақ айырып, Қарун мен оның байлығын жер астына жібереді [174, 101 б.].

Алланың лағынетіне душар болған Қарун бейнесі орта ғасырлардағы жазба ескерткіштерде, атап айтқанда «Шаһнаманың» түркі тіліндегі аудармасында да кездеседі. Автордың Құран мотивтерін көркем шығармада стильдік мақсатта пайдалануы – орта ғасырлардан бері қолданылатын көркем тәсілдердің бірі. Құрандағы Қарун бейнесі қазіргі қазақ тілінде Қарынбай түрінде *Қарынбайдай сараң* деген фразеологизмде «асқан сараң» деген мағынаны беруде қолданып, тойымсыздық пен сараңдықтың символы ретінде қалыптасқан: *Ұмытпа бай болдым деп бір Құдайды, Жер жұтқан қайырсыздан Қарынбайды* (Ы.Алтынсарин). Осы өлең жолдарындағы Қарынбай – Құрандағы Қарун есімімен байланысты аңызды еске салатын аллюзия.

Ел арасында мың жасаған Лұқпан хакім туралы аңыз бар. Мың жасаған Лұқпан – жыраулар поэзиясында көп ауызға алынатын аллюзия: *Атамнан қалған малды алып, Лұқпандай мың жасап, Өлмеймін деп жүрмісіз?* (Алмажан ақын). *Лұқпандай мыңды жасатпай, Сізден де өтіп кетер ме, Баянсыз фәни дүния бұл!* (Нұрым Шыршығұлұлы). Ғалымдығымен, емшілігімен белгілі болған Лұқпан хакімнің қайдан келгені туралы елдің көбі біле бермейтіні рас. Құран кейіпкерлері шетінен ақылды болып сипатталғанмен, солардың ішінде ерекше ақылға ие адам – Лұқпан хакім. Құранның 31-сүресі «Лукман» деп аталады. Бұл сүреде Лұқпан туралы мәліметтер келтірілмейді. Құран мәтінінен

Лұқпанның жұртқа жақсы таныс, беделі мен қадір-қасиетімен белгілі адам болғаны сезіледі. Осы сүренің 12-аяты былай басталады: «Рас, Лұқманға Аллаға шүкірлік етуі үшін даналық бердік. Кім шүкір етсе, өзі үшін шүкір етеді»/ҚұранКәрім/. Халифа Алтай берген түсініктемеден ұққанымыз, Лұқпан аса дана, тәуіп болған кісі. Жалпы көзқарас бойынша, Лұқпан пайғамбар емес, дәрігер» деп түсініктеме береді/Халифа Алтай.Құран аудармасы, 412 б/. Осы аталған сүреде дана Лұқпанның өзінің ұлына қаратып айтатын аяттары бар, мәселен, 12-13, 15-16, 18-19-аяттарда исламның барлық қағидалары белгілі бір тәртіппен жүйеленіп беріледі. Мұнда исламның догматикалық қағидаты /Алланың жалғыз әрі қуатты екені/, ритуалдық қағидаты/дұға/, моральдық-этикалық принциптері/игі істер, сабырлылық/, күнделікті өмірде өзін-өзі ұстау ережесі/ ашуланбау, дауыс көтермеу/ жүйеленіп, көрініс тапқан, сондықтан бұл аяттарды «Құрандағы «Құран» деп те атау бар [174]. Лұқпан образы исламға дейінгі араб әдебиетінде даналық пен ұзақ өмір иесінің бейнесі ретінде белгілі болған. Ұзақ ғұмыр сүрушілер туралы, сондай-ақ ұрпаққа өсиет айту тақырыбы араб фольклорындағы сүйікті тақырыптардың бірі болған. Құрандағы Лұқман бейнесі араб фольклорынан алынған. Сонымен бірге, ат-Табаридің айтуы бойынша, Лұқман жазып қалдырды деген болжамдар да болған [174, 120 б.]. Мұсылман аңыздарына сүйене отырып, М.Б.Пиатровский Лұқпан бейнесін былай реконструкциялайды: Лұқман арабтардың ішіндегі ‘ад халқынан шыққан. Өз тайпаластарымен бірге ол Меккеге барып, Алладан жаңбыр тілемекші болады, алайда ол Алладан жаңбыр орнына өзіне мәңгі өмір сұрайды. Алла оның тілегін қабыл етіп, ұзақтығы жеті сұңқар құстың өміріне тең өмір сыйлайды. Бұл сұңқар құстар бірінен кейін бірі өмір сүретіні айтылады. Бұл жеті сұңқардың соңғысы – Лубадтың өлімі мен дәл осы кездегі Лұқпанның сезімдеріне арналған бірнеше өлең жазылған. Лұқпан ұзақ өмір сүріп, өз халқы құрып кеткеннен кейін ғана өледі. Ад халқын Алла тағала күнелары үшін жоқ қылып жібереді. Ұзақ өмір сүрген дана Лұқманның тұлғасы мұсылман халықтарының арасында көптеген нақыл сөздердің, мысалдардың, аңыздардың өмірге келуіне себеп болды. Сондықтан «Лұқпан айтты» деген нақыл сөздер көп ғасырлық тарихы бар Шығыс мәдениетінен орын алып, ежелгі шығыс мәтіндеріне де енген. Лұқпан бейнесі ислам тақырыбындағы мәтіндерде ежелгі халықтар мен өркениеттерден қалған мұраның бір бөлігін құрайды. Ислам әлеміне ежелгі шығыс мұрасынан енген элементтер ретінде Лұқман, Ескендір зу-л-Қарнайын, Дәуіт, Сүлеймен секілді кейіпкерлердің есімі болып табылады [174, 150-151 бб.].

Қазақтардағы сұлулыққа қатысты қолданылатын *хор қызындай келбетті* тіркесіндегі сұлулықтың эталоны ретіндегі хор қызы Құран арқылы келген түсінік. Исламдағы хор қызының концептуалды образы мен оның қалыптасу көзі туралы кезінде Е.Э.Бертельс зерттеуінде кең қарастырылды [175]. Ғалымдар арасында *исламдағы* хор қызы туралы ұғымның исламға дейін болғандығы, оның исламға зороастризм діні арқылы келгендігі туралы әртүрлі пікірлер бар. Парсылардағы *хуран-и бихишт* «бейіштегі кара көзді хор қыздары» деген сөз тіркесіндегі *хур* сөзінің өзін иран тілдерінен іздеудің қажеті

жок, бұл араб тіліндегі *حورية хурийа* сөзі. Е.Э.Бертельс бұл сөздің араб тілінде аз қолданылатынына қарамастан, оның шыққан тегі жағынан арабтікі екеніне шәк келтіруге болмайтынын, оны Құранға берілген көптеген түсіндірулердің де көрсететінін айтады [175, 85 б.]. Е.Э.Бертельс атап көрсеткендей, мұсылмандардың түсінігіндегі хор қызы – иман келтірушіге өлгеннен кейін, о дүниеде берілетін сыйдың бірі, бұл сыйға оның қолы о дүниедегі жұмаққа барғанда ғана жетеді. Егер адам көзі тірісінде хор қызын көретін болса, онда оның тұз-дәмі таусылуға жақындап, о дүниеге аттанар сәті жақындағанын танытатын көрінеді. Жұмақтағы хор қызы он бес жасар қыз бейнесінде көрінеді және күн сайын оның пәктігі қайта қалпына келіп отырады. Хор қыздары сұлулығын тіл айтып жеткізе алмайтын бейнелер, рухани әлемді мекендеушілер, рухани жұбайлар немесе қалыңдықтар түрінде сипатталады. Ғалымдардың арасында мұсылман дініндегі хор қызының прообразы зороастризмде, одан кейінгі манихей дінінде де кездеседі деушілер де бар. Осыған байланысты ғалымдардың бірқатары исламдағы хор қызы ұғымының басқа діндердің әсерінен қалыптасқан деген пікірде. Е.Э.Бертельс бұл образ туралы зерттеулерін былай қорытындылайды: «Мы установили, что как в исламе, так и в зороастризме имеются представления о райских девах. Доказать родство между хури и каник в раннем исламе довольно трудно. Но в дальнейшем его развитии совпадения становятся все более частыми и дают, наконец, поразительное сходство. Эти совпадения должны найти свое обоснование в одной из двух предпосылок: или гурии Мухаммада заимствованы из зороастризма, или же более поздний суфизм подвергся сильному влиянию зороастризма. Пока еще нет возможности решить, которое из этих двух предположений окажется правильном, но для исследования ислама этот вопрос имеет во всяком случае большое значение» [175, 95 б.]. Сопылықта адамның тіршілікте жасаған жақсы істерін сұлу қыз, ал жамандықтарын ұсқынсыз қыз бейнесінде бейнелеу тән. Сонымен бірге, хор қызы ұғымын Мұхаммед пайғамбар исламға дейінгі араб поэзиясынан алды деген пікір де бар [175, 96 б.]. Бұл жердегі біздің мақсатымыз, исламдағы хор қызы образының шығу көзін анықтау емес, исламдағы хор қызы мен қазақтардағы ғаламның тілдік бейнесіндегі хор қызының арасында ұқсастық пен айырмашылық бар ма – осыған мән беру.

Мұсылман теологтері тәпсірлерде хор қызын сезімге құрылған образ ретінде түсіндіреді. Құранда хор қыздарын асыл тастарға теңеу бар. Ибн әл-Араби хор қыздарын қызыл түсті асыл тас жақұтқа (йа'кут) теңеудің мәнін «гурии, находящиеся в раю души, сравниваются с рубином, так как он (рубин), кроме его красоты, его чистоты, его блеска и его прелести, красного цвета, что соответствует цвету души». Хор қыздарын ақтығы мен нұрына байланысты маржанға да теңеліп, райхан иісті *أطيب ريحان* /атйаб рихан/ деп сипатталады. Хор деген сөздің өзі классикалық араб тілінде *حور* хауар «қара» деген мағынадағы сөз, сондықтан И.Ю.Крачковский Құрандағы бұл сөзді орыс тіліне «черноглазые», «большеокие» деп аударады. Хор қыздары жақұттай таза, дүрдей ақ болып сипатталады, олар үлкен сарайлардағы /qusūr/, биік бөлмелерде /'alāliyy/ тұрады.

Қазақтардағы ғаламның діни және поэтикалық суретіндегі хор қызы – тұрақты әрі жиі кездесетін образ. Алайда қазақ дүниетанымында діни және поэтикалық ойлаудың қайсысы бірінші деген сауалға бүгінгі күні біржақты әрі үзілді-кесілді жауап жоқ деуге болады. Себебі мұсылман әлеміндегі діни және поэтикалық ойлау бір-бірінен ажыратылмайтын синкреттілігімен белгілі. Пейіштегі хор қызының портреті мен қасиеттері туралы түсініктерді қазақ қисса-дастандарынан табамыз. Хор қызы сұлулық эталоны ретінде *хор қызындай келбетті, сипаты хор қызындай, хор қызындай сұлу* секілді тіркестерде көрінгені болмаса, хор қызын сипаттаған мәтіндерді таба алмадық, алайда ғашықтық дастандардағы сұлудың көзін жаққан шыраққа («көз сипатын қарасаң, сегіз бейіш ішінде хорлардың жаққан шырағы»), қасын жаңа туған айға («хилала сипатындай қастарыңыз»), тісін меруертке («тіс-меруерт, қызыққан достарыңыз»), мускус секілді жұпар аңқыған шашын сүмбілге («жұпар сүмбіл секілді шаштарыңыз», «мушк жұпар шашыңыз бар»), басын гауһар тасқа теңеу («мухиттың гауһарындай басыңыз бар») мұсылман діни арқылы қалыптасқан деп айта аламыз. Ал Шәкәрім түсінігіндегі хор қызының орыны пейіште, оның жегені таза сусын мен жеміс: *Бейісте қор қызы деген, Таза сусын, жеміс жеген. Солай деп нануым неген, Жамандатсын пырақ мінем* (Шәкәрім).

Қазіргі қазақ тіліндегі «тіпті жақсы, өте тамаша, жақсылық үстіне жақсылық» мағынасындағы *нұр үстіне нұр* фразеологиялық оралымының кірмелігі бір қарағанда шәк туғызары анық. Бұл тұрақты тіркестің қазақ тілінің төл фразеологизміне әлдеқашан айналғаны оның тілімізде жиі қолданылуы, тілге оңай орала кететін кәнігі тіркес болуынан көрінеді. Мысалы: *Әдебиет объектісі – ең алдымен адам зой. Ал адамды сол өлкенің ерекиелігімен еңбек үстінде көрсетсе, нұр үстіне нұр болар еді* (Қ.Қамбаров). Бұл фразеологиялық орамның араб тілінен калькаланғандығы туралы мәліметті орта ғасырлық түркі ескерткіштерінің тіліне арналған зерттеулерден кездестіреміз. XIV ғасырда түркі тіліне аударылған Фирдоусидің «Шаһнамасында» бұл тұрақты тіркес نور علی نور *nūr* ‘alā nūr түрінде араб тіліндегі қалпын сақтап, дәл сол күйінде аударылмай қолданылған:

Özi wü märkäbi nūrun ‘alā nūr
edüb mänzil edindi bājt-i mǎ‘mur [167, 27 б.]

Өзі мен (оның) мінген кемесі - нұр үстіндегі нұр
Бәйту-Мағмурды (әл-Ақсаны) тұрақ етті.

Бұл өлең жолында Мұхаммед пайғамбардың мінген кемесі нұрға, ал оның өзін сол нұрдың үстіндегі нұрға теңеу бар. Мұндағы *нұр* сөзінде «ең жақсы, таңдаулы, қасиетті» деген коннотация бар. *Нұр үстіне нұр* фразеологизмінің этимоны Құрандағы «ән-Нур» сүресінің отыз бесінші аятында кездеседі. Онда бұл тіркес мынадай мәнмәтінде келеді: *allahu nuru as-samawāti wa al-ardi masalu nurihi ka-miškawati fihā misbaxun al-misbahu fi zugagatin az-zugagatu ka’annaha kaukabun durriyyun yuqadu min šagaratin mubarakatın zaytunatin la šarqıyyatin wa la qarbiyyatin yakadu zaytuha yudi’z* «Алла тағала көк пен жердің нұры. Оның нұрының мысалы: ішінде жарық бар қуыс (немесе қуыста жанған

жарық) сияқты. Жарық әйнектің ішінде. Ал әйнек бейне інжудей бір жұлдыз. Шығыста, Батыста болмаған берекетті зәйтүн майымен тамызылады. Тіпті от тимей-ақ оның майы жарық бергелі тұр. Нұр үстіне нұр. Алла қалаған кісісін өз нұрына бөлейді. Алла адамдарға өстіп мысал береді. Алла әр нәрсені толық білуші /Құран Кәрім. Қазақша мағына және түсінігі. Халифа Алтай аудармасы/. Араб этимонындағы арабтың ‘ала септеулігі ғана қазақшаға үстіне түрінде аударылған.

Құраннан аудармай алынған дәйектемелерді түркі немесе парсы тілдеріндегі мәтіндердің тініне қоса өріп, енгізіп жіберіп отыру – орта ғасырлардан басталып, XX ғасырға дейін созылған тілдік дәстүрлердің бірі. Араб, парсы әдебиетінде *тазмин* деп аталатын бұл поэтикалық фигура кең қолданыс тапқан. Ислам дінінің соңғы уақыттарда қайта жандануына байланысты Құранға, оның аудармасын оқу арқылы ондағы ислам дінінің ережелерін білуге, түсінуге ұмтылыс үлкен. Осыған байланысты халықтың қарапайым түсінігінде Құранда айтылған идеяларды, ол идеяларды беруде келтірілетін тұрақты тіркестерді тура мағынасында, сөзбе-сөз түсіну де күнделікті өмірде орын алып жүргенін байқауға болады. Мәселен, исламдағы парыздардың бірі – ораза ұстауға байланысты ауыз бекіту, ауыз ашу шарттары, мезгілдері туралы халық арасында «ауыз ашар уақыты ақ жіпті қара жіптен ажырату мүмкін болмаған кезде келеді, ертеде ата әжелеріміз сағат, мешіт болмаған уақытта осылай істеген» деп түсіну де бар. Түсіндірме сөздікке енген, алайда халықтың жадында, аузында жүрген осы «ақ жіп пен қара жіпті бір-бірінен ажырату мүмкін болмаған уақыт» Құранның 2-сүресінің 187-аятында айтылатынына көңіл аударамыз: *وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود* *ya кулу уашрабу хатта йаабаййана ләкум әл-хайту- л- абйад мина- л-хайти-л-’асуад*. Құран оразаның кезінде қара жіпті ақ жіптен ажырата алатындай мерзімге дейін ішіп-жеуді әмір етеді. Халифа Алтай аудармасында «Және таңнан, қара жіптен ақ жіп (қараңғылықтан сәуле) айырылғанға дейін ішіндер, жеңдер де, сонсон оразаны кешке дейін толық орындандар» (Х.Алтай, 29) деп аударылып, *таңнан, қараңғылықтан сәуле* секілді қосымша бірліктерді енгізе отырып, бұл аяттың мағынасы ашылған. Құранда *ақ жіп* пен *қара жіп* тіркестерімен тұрмыстағы заттарды тура атап тұрған жоқ, тәуліктің белгілі бір кезеңдерін айтуда қолданылып тұр, бұлардың метафоралық мағынада қолданылып тұрғанын Халифа Алтай түсіндіре кетеді. Құрандағы *ақ жіп* күндізгі жарық уақытты білдірсе, *қара жіп* кешкі қараңғылықты білдіреді.

Қазіргі қазақ тілінде **ажал** ұйытқы сөзімен жасалған *ажал айдады, ажал аранын ашты, ажал аузында, ажал ауыздықтады, ажалдан қалды, ажалдың аузынан қайту, ажал сағаты соқты, ажалсыз жан шықпайды, ажал уақыты жетті, ажалы келді, ажалы жетті, ажалынан үш күн бұрын өлді* секілді толып жатқан фразеологиялық тұрақты тіркестер бар. *Ажал* сөзінің өзін қазір «өлім, қаза» мағынасында түсінеміз. Ажал сөзі де Құран аллюзияларының бірі, Құран арқылы ислам идеяларымен бірге келген. *Ажал* сөзінің араб тіліндегі бірінші мағынасы «уақыт», «шек» мағынасындағы уақыт категорияларына қатысты ұғым. «Алла тағала адам баласына ғұмырды өлшеп берген, ол

шектеулі, белгілі бір шегі бар» деген идея Құраннан бастау алады. Ислам діні бойынша бұл дүниедегі әрбір адамның өлшеулі, мерзімі белгіленген өмірі бар. Осы белгіленген мерзім (ажал) аяқталған уақытта, адамның өмірі де бітеді. Исламда ажал – өлімнің келетін мерзімі, өмірдің соңы, адамның бұл дүниедегі ғұмырының аяқталған уақыты. Құранда мынадай аят бар: *ولو يواخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون* «уа лау йу’ахизу ’аллаһу ан-нәса бизулмиһим фатарака ’алейһа мин дааббатихи уа лакин йу’ахируһум илә ’ажалин мусамма фаиза джә’а ’аджалуһум лә йастахируна са’атан уа лә йастакдимуна /«ан-Нахл» сүресінің 61-аяты/: «Алла адам баласын олардың кесірлері себепті қолға алатын болса, жер жүзінде ешбір жәндік қалмас еді. Бірақ оларды белгілі бір мерзімдерге дейін кешіктіреді. Ал қашан олардың мерзімі келсе, Олар оны бір сәтке кейіндете алмайды да ілгерілете алмайды» /Х. Алтай, 273/. Бұл аятта *ажал* сөзі араб тіліндегі өзінің бірінші мағынасында, «мерзім» сөзімен аударылған, белгілі бір мерзім (аджал мусамма), мерзімді кешіктіру, ілгері жылжыту секілді етістіктермен тіркесіп келіп темпоралды лексика ретінде қолданылып тұр. Ажал сөзінің түпнұсқа тіл – араб тілінің классикалық сөздігінде түсіндірілуі мынадай: «ажал – бір нәрсенің шегі, мерзімі. Құран арқылы келген мынадай сөз бар: «неке қиюды Кітаптың мерзімі жеткенінше орындамандар, яғни күйеуі өлген не болмаса күйеуінен айрылған әйелге берілетін белгілі мерзім /иддатун/ аяқталғанша күтіндер». Құранда белгіленген мерзім (аджал мусамма) деп қиямет қайымды атайды, себебі қиямет күні Алла тағала пенделеріне қиямет азабын дайындап отыр». *Ажал* сөзінің бірінші мағынасы мерзім, шек, уақыт аралығы секілді кеңістіктегі уақыт кеңістігіндегі шегі бар нәрсені білдіреді, оның соңы, аяғы болады, ажал – сол мерзімнің аяғы [Lisapu 1-arab,1-том, 79-бет]. Құран идеялары қазақ ақындарының өлеңдерінде көрініс тапқан: *Адамға ажал тағдыр жақын келсе, Қызықты қызық дүние қырын қалар* (Бақтыбай ақын). *Ер жігіт жалақтамас жоқ болса да, Сексен бес жанып тұрған шоқ болса да, Ажалсыз жан шықпас деп қарсы шабар* (Н.Наушабаев, Шығ.). *Адам ажалы жоқ болса, өлмейді екен зой. Сөйткен азамат қазір Украинада кеңшар директоры (Т.Тобабабылов, Жазира).*

Кәлимаға тілі келмеді, кәлимаға тілін келтірді «иманын айтуға/кәлемге келмеу): *Тіпті Мейрамгүлдің тілі кәлемге де келмеді... Сөйтіп, Мейрамгүл өтті дүниеден /Ж.Сыздықов/.* Бұл фразеологизмдегі *кәлима*, *кәлем* сөздері де Құран аллюзиясы болып табылады. Ислам иман келтірудің бірінші шарты етіп, *лә илләһа иллә Алла* «Алладан басқа құдай жоқ» деген мұсылман екенін танытатын, соны айғақтайтын формуланы тілмен айтуды міндеттейді. Бұл формуланы мұсылман баласы ажал уақыты келген кезде, қорыққан кезде, Алла тағалаға сыйыну уақытында айтуға тиіс. Этимологиялық сөздік «тіл қатуға да шамасы келмеді» деген ұғымда қолданылады деп түсіндіреді /ҚТҚЭС,100/. *Кәлемге келмеу, кәлимаға тілі келмеу* «өліп кету» мағынасында қолданылып жүр. *Дұрысы, тілін кәлимаға келтіру* адамның ислам дінінде екенін дәлелдеу үшін айтылатын иман келтіру формулаларының бірі. *Кәлима* – бұл идеяның дінмен байланысты Құраннан келгенін көрсететін аллюзия.

Қорыта келгенде, жоғарыдағы талдаулар арқылы біз Құраннан бастау алатын тұрақты тіркестердің тілімізге еніп, қазіргі кезде де кең қолданыста екеніне көз жеткізуге тырыстық. Бұл тілдік бірліктердің өміршеңдігінің бірден бір себебі олардың маңызды ұғымдарды қамтуы, бейнелілігі, белгілі бір эмоциялармен байланысты болуы. Бұл функционалды-стилистикалық ерекшеліктері бастапқыда Құран мен хадистер секілді діни мәтіндермен тікелей байланысты болса, кейіннен олар қайта пайымдаудың нәтижесінде діни шеңберден шығып, күнделікті қолданыстағы тілдік фактілер қатарына қосылды. Сөйлеу тілінде бейнелілікті жеткізу, ойды образды берудің құралына айнала отырып, олар мұсылмандық моральды немесе діни көзқарасты білдіруде ғана емес, тіпті онымен байланысы жоқ көзқарастарды білдіруде де пәрменді қолданылып келеді. Құран фразеологизмдерін пайдаланатын сөйлеушілердің санасында бұл тіркестердің бір кездердегі терминологиялық мағыналары ұмытылып, жалпы-халықтық кең қолданысқа түсті. Мұның өзі олардың қазіргі қазақ тілінің фразеологиялық қорынан берік орын алуын қамтамасыз етті.

Құраннан бастау алатын қазақ тіліндегі тұрақты тіркестердің астарында жатқан ақпараттарды, образдарды, символдарды, түсініктерді анықтауға, ана тілімізді, осы кезге дейін «мұсылмандығы шамалы» деп есептеліп келген халқымыздың шын мәніндегі концептуалдық дүниесін тануға мүмкіндік беретін мәдени код деп айтса да болады. Қазіргі қазақ тіліндегі исламға байланысты, оның қасиетті кітаптары Құран мен хадистер арқылы қабылданған кірме фразеологизмдер қабатын зерттеу халықтың дүниетанымына тереңірек бойлауға мүмкіндік беретін қызық та керекті жұмыс.

Құран арқылы келген кірме фразеологизмдерді (дәйектемелер, реминисценция, аллюзиялар) зерттеу – болашақта діни білімі бар, араб тілі мамандарының айналысатын мәселелердің бірі. Орыс тіл білімінде Библия арқылы келген тілдік біріктерді – библеизмдерді зерттеу әлдеқашан қолға алынып, Библия фразеологизмдерінің сөздігі де жасалған. Дәл осындай зерттеулер қазақ тіл білімінде де жүргізілуі керек.

3.4.2. Иран және қазақ мифологияларындағы этнолингвистикалық ортақтықтар

Қазақ тілінің фразеологизмдері халық дүниетанымының, наным-сенімдерінің, халықтар арасындағы мәдени байланыстардың тарихы бейнеленген «шиыршықталған» мәтін. Қазақ фразеологизмдерінде бастауын мифтерден алып, иран-араб-түркі тарихи-мәдени байланыстары нәтижесінде орын алған этнолингвистикалық ортақтық түріндегі іздер сайрап жатыр. Қазақтардағы *екі басты самұрық құс, дәу//дио, аждаха, Жәшидтің кесесі* секілді толып жатқан тіркестердің, образдардың, фантомдар мен антропонимдердің қазақ фольклоры мен иран мифологиясында кездесуі, олардың арасындағы ұқсастықтар қашан да ғалымдарды толғандырып келді. Бұл мәселе Ш. Уәлиханов, Г. Потанин, А. Алекторовтан бастап, М. Әуезов, Ә. Марғұлан, С. Қасқабасов, Б. Кенжебаев, А. Қыраубаева, Б. Әзімбаева, Р. Бердібай т.с.с. әдебиеттанушылардың назарында болды. М. Әуезов қазақ халқы қалыптаспай тұрған ерте кездерден

қалған, шаманизм, буддизм бағытында болған немесе ескі иран, үнді діндерінің әсерінде болған кездерде шыққан, одан кейінгі араб-иран мәдениетінің дін арқылы сіңген ертекердің мол топтары қазақ фольклорында сақталып жеткенін айтады [176, 6 б.]. Алайда бұл мәселе әдебиетшілердің назарына әлдеқашан ілінгенмен, бұл байланысты зерттеуде әлі де шешілмеген түйіндердің мол екенін түркі және иран халықтары ертегілеріндегі мифологиялық кейіпкерлерді зерттеген фольклор зерттеушісі Б. Әбжет атап көрсетеді. Зерттеуші қазақ фольклорында будда, шаманизм, зороастризм діндерінің ауыз әдебиетіндегі іздерін, одан кейінгі ислам діні тараған тұстағы парсы әдебиетінің Орта Азия халықтары әдебиеті мен қазақ ауыз әдебиетіне тигізген әсері кешенді түрде зерттелмегенін көрсетеді [177, 22 б.]. Ал бұл тақырып тілшілер тарапынан арнайы қарастырылмаған.

Бұл изоморфты құбылыстар типологиялық ортақтықтар ма не болмаса бірінен екіншісіне ауысқан ба деген сауалға әлі күнге дейін нақты жауап берілген жоқ. Түркі және иран халықтары ертегілеріндегі мифологиялық кейіпкерлерді салыстыра зерттеген соңғы еңбектің өзінде зерттеушінің «тарихи, мәдени байланыстары өте тереңге тартатын үнді мен парсы, қазақ халықтарының арасындағы байланысты зерттеу келешектегі көкейкесті мәселелердің бірі» деп қорытындылауының өзі бұл мәселенің ашық күйінде қалып отырғанын көрсетеді. Ирандықтар мен түркі халықтарының рухани мәдениетіндегі ортақ параллельдерге назар аударған ғалымдардың пікірі бірнеше сакка бөлінеді: бір топ бұл ұқсастықты Үндістан мен Ираннан кіргенін, ислам арқылы арабтардан алынғанын айтса, енді бір топ мұның себебін оның негізіндегі генетикалық фактордан деп есептейді. Мәселен, Х.Г.Короглының мына пікірі осыған саяды: «Образы дива, пери, а также аждахи и Симуург ... для западных тюркоязычных народов (азербайджанцев, туркмен, каракалпаков, узбеков, казахов) нельзя считать заимствованными. В связи с этим вряд ли можно согласиться с утверждением, что «тюркские народы восприняли эту древнюю традицию вместе с мусульманством и иранским культурным влиянием, и она прочно укоренилась в устном фольклоре и письменной народной литературе». ... Эти образы никакого отношения к мусульманству не имели, и наличие их в эпосе тюркоязычных народов Средней Азии и Азербайджана объясняется генетическим фактором» [178, 46 б.]. Сонымен бірге бұл ұқсастықты иран мәдениетінің, руханияты мен образдарының экспансиясы деп атаушылар да бар [179, 486 б.]. Пікір алалығы бұл мәселені біржақты шешуге болмайтын күрделілігін көрсетеді. Типологиялық параллельдердің генезисі туралы кесіп айту қиын екендігіне тоқтала келіп, Г.П.Снесарев тіпті мұндай ұқсастықтардың себебін іздеу идеясынан бас тарту керектігін ескертеді: «Трудность реконструкции духовной культуры по археологическим памятникам, скудность письменных памятников заставляет отказаться от мысли установить соответствия тех или иных пережиточных образов пандемониума указанным выше этническим группам, тем более что, не исключена возможность наличия у разных племен аборигенов и пришельцев аналогичных по своему значению духов и демонов» [180, 56 б.].

Орта Азия мен Қазақстанды мекендеуші түркітілдес және ирантілдес халықтардың түгеліне дерлігінде ұқсас мифтік образдардың функционалдық жағының да, атауының ұқсас болуы көңіл аударатын жайт. Бірқатар терминдердің этимологиясын ашу шығыс иран тілдеріне алып барады. Оны үстіне мұндай образдардың бірқатары Авеста мәтіндерінен белгілі. Мәселен, ежелгі ирандықтар әлемінде дәу зороастризмге қарсы тұрған діндердегі негізгі кейіпкерлердің бірі болған. Авестада дәудің қызметшілері – сиқыршылар, жалмауыздар болып келеді. Г.П.Снесарев Авеста мәтіндері негізінде мынадай қорытынды жасайды: «дәулер» ресми дін ретіндегі зороастризм пантеонындағы кейіпкерлер кейінгі планға ығыстырған әртүрлі жындар туралы түсініктердің жиынтығы» [181, 63 б.]. Халықтың санасындағы **дию** немесе **дәу** образының сақталуына жазба ескерткіштер, ең алдымен Әбілқасым Фирдоусидің «Шаһнамасы» үлкен үлес қосқанын айту керек. Мұндай жазба ескерткіштердегі диюлар – зор денелі антроморфты жаратылыс иелері, орасан күш иесі. Олар, ең алдымен, қала салып, үй тұрғызушылар образында көрінеді. «Шаһнамада» Жәмшид дәулерден су мен балшықты езіп, кірпіш жасауды, үй салуды талап етеді. Үй салу, құрылыс өнері «Шаһнама» бойынша осылай пайда болған. «Шаһнамадағы» диюлар образын келтіре отырып, Г.П.Снесарев олардың ежелгі ирандықтардың наным-сенімдері арқылы келгенін де жоққа шығаруға болмайтынын ескертеді [181, 62 б.].

Қазақтардың Авестаға, сасандық Ирандағы зороастризмге қандай қатысы бар? Түркітілдес көшпелілер Орта Азия мен Мауараннаһрдағы оазистерді мекендеген отырықшы халықтармен қарым-қатынас жасай бастағанда, олардың тікелей кірмелер қабылдады деп кесіп айту қиын, себебі біздің жыл санауымыздың бірінші мыңжылдығында Орта Азияда ислам үстемдік етті. Ислам бүкіл ежелгі діндердің сарқыншақтарын ығыстырып шығарып, қазақ даласына терең бойлай енеді. Демонологияның ежелгі ирандық образдарының және оларға қатысты терминологияның дала халықтарында да болуы бұл халықтардың күрделі этногенезінен де болуы керек. Бұл халықтарда ежелгі сақ-массагет, яғни тарихи және археологиялық деректер бойынша қазіргі Қазақстан территориясын мекендеген тайпалар компоненттерімен байланысты болуы да мүмкін. Осы тұста Орта Азия, Қазақстан және Иран халықтарының генеологиясын бір түпнегізден – сақ тайпаларынан шыққан деген пікірлерді де [177, 192 б.] еске алуға болады. Г.П.Снесарев көшпелі халықтар мәдениеті мен тіліндегі мұндай ортақтықтарды кірмелік дегеннен гөрі автохтонды құбылыс деп атауға болатынын айтады [181, 63-64 бб.]. С.Қасқабасов мұндай ортақтықтардың, ұқсастықтардың болу себептерін былай ашып көрсетеді:

1) типологиялық ортақтық дамудың алғашқы сатыларында халықтардың тұрмыстық не болмаса психологиялық шарттардың ұқсастығы немесе бірдей болуы кейбір сарындар мен сюжеттердің өз алдына жеке-дара дамығанына қарамастан ортақ белгілердің орын алуына алып келеді;

2) түркі халықтарының генетикалық жақындығы, олардың шаруашылығы мен тұрмысындағы ұқсастықтар;

3) қазақтардың басқа халықтармен көп ғасырлар бойы қарым-қатынаста болуы рухани құндылықтар ауысына алып келді [182, 244 б.].

Сонымен, қазақ және иран мифологиясындағы ортақтықтардың себебін түсіндіруде әртүрлі пікірлер орын алып отырғанын байқадық. Беделді пікірлер бұл ұқсастықтарды автохтонды құбылысқа жатқызуды құптайды, біз де осындай изоморфты құбылыстарды этнолингвистикалық ортақтықтар деп атай отырып, мәдениеттердің ықпалдастығын да жоққа шығаруға болмайтынын айтқымыз келеді. Енді қазақ тілінің фразеологиялық қорынан орын тепкен, өз бастауын мифологиядан алатын осындай этнолингвистикалық ортақтықтарды салыстыра қарастыруды жөн көреміз.

Мифтік образдар. Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігінде *пырақтың дүлдүлін мінді, дүлдүлімен ұшты* секілді фразеологизмдер тіркелген: *Бар қызығын, бар ләззатын Маған берер жұмақтың. Ұшармын ішіп шәрбетін, Дүлдүлімен пырақтың (Б. Күлеев)*. Мұндағы *дүлдүл* «жүйрік ат, тұлпар» деген мағынаны береді. Қазіргі кезде де *дүлдүл* сөзін қатыстырып, *дүлдүл ақын* дейміз, «*қыздар – бұлбұл, жігіт – дүлдүл*» дегенді танымал әннен де естіміз. Осындағы *дүлдүл* сөзін І.Кенесбаев былай деп түсіндіреді: «Дүлдүл о баста Тайбурыл деген сияқты Мұхаммед пайғамбардың ақ қашырының аты болыптымыс, бергін келе сол діни ұғым бойынша, дүлдүл Әлінің аты боп суреттеледі» (ҚТФС, 515-б). Дүлдүл Мұхаммед пайғамбардың күйеу баласы, төртінші халиф Хазірет Әлидің мінген аты. Хазірет Әлиді Орта Азияға келгені туралы тарихи деректер жоқ, бірақ соған қарамастан Орта Азиядағы түркі халықтарында Әли мұсылман агиологиясындағы ең қасиетті және жиі аталатын әулиелердің бірі болып табылады. Хорезм маңында Әлидің Меккеге бара жатқан кезде Дүлдүл атымен Әмудария өзенінен өткен жері болып саналатын «Дүлдүл аттаған» деп аталатын жер бар екен [180, 57 б.].

Сунниттік ислам жолын ұстаған қазақтардың арасында да шейіттік махаббатын идеологиясы кең тарамағанмен, бұл діни ағымның әсері болғанын байқауға болады. Бұл Әлидің әулиелер қатарында аталып, оның есімімен байланысты аңыздардың орын алуы, Әлидің астына мінген Дүлдүл есімді аты, Әлидің ұлдары Хасан мен Хусейнге байланысты қазақ арасында Асан мен Үсен, Шахмардан деген есімдердің кең тарауы осыны көрсетеді. Шахмардан парсының шаһ-патша, және мардан-адамдар, яғни «әскер басы, әскерилердің басқарушысы» деген мағынаны береді, бұл Әзірет Әлінің аттарының бірі екен. Жоғарыда келтірілген мысалдағы *пырақтың дүлдүлімен ұшу* деген жолдағы *пырақ* Мұхаммед пайғамбардың діни аңыздағы қанатты аты болса, *дүлдүл* – Әзірет Әлінің тұлпары. Осы тұлпарлардың атауының қабаттастыра қолданылуы бұл тілдік бірліктердің астарындағы ақпараттың көмескілене бастағанынан болса керек.

Аждаха/айдахар, аждахар. Айдахар бейнесі әлем халықтарының фольклорында берік орын алған халықаралық образ деп айтуға да болады. Ол – Орта Азия халықтарының, оның ішінде қазақ халқының фольклоры мен діни сенімдеріндегі тылсым күшке ие тіршілік иесі. *Айдахар, аждаха* сөздерінің өзі шығу тегі жағынан үнді-иран тілдеріне жақын. Санскрит тілінде *aja-gara*

«үлкен жылан» деген мағынасы бар, ал парсы тіліндегі *ژدها* *ajdahā* “дракон» деген мағынада (ПРС, 1-т., 70). Зерттеушілер аждаһа-ны Авестадағы ажи Дахак, кейде Ази Дахакпен байланыстырады. Пехлеви тілінде бұл сөз *аздахак* болып дыбысталса, қазіргі парсы тілінде аждаһа, кейде захак деп те айтылады екен [177, 16 б.]. Қазақ тіліндегі *айдахар*, *аждаха* сөзі иран тілдерінен енген. Қазақ ертегілерінде айдахар былай сипатталады: ол – тойымсыз жалмауыз. Күн сайын (кейде ай сайын, жыл сайын) бір отар қойды не болмаса қызды, енді бір ертегіде алып құстың балапандарын жейді. Халық одан қорқып, қарсы тұра алмайды, тек қана ертегі кейіпкері айдахарды өлтіру арқылы оның озбырлығынан халықты не болмаса самұрық құстың балапандарын аман алып қалады. Айдахар – адамға жау. Ол кейде үш басты болып келеді, аузынан от шашып тұрады. Ұзындығы бірнеше шақырымға жетеді. Жолында тұрған адамды демімен тартып әкетеді, көзі жанып, от шашып тұрады. Дүние жүзінің көптеген халықтарының мифтік түсінігінде осы айдахар-аждаһа образы бар. Моңғолдарда да басы әлем тауы – Сүмбэр тауының төбесінде, ал құйрығы оның етегінде оралып жататын алып айдахар туралы сюжет бар. Бірақ бұл тіршілікке кесірлі, зияндас айдахарды Очирвань деп аталатын будда құдайы жоймақ болып, хангарьд (самұрық) бейнесіне құбылып, онымен күресте жеңіске жеткені туралы айтылады [183, 89 б.]. Г.П. Снесарев Хорезм оазисін мекендейтін өзбектердің этнографиясында исламға дейінгі наным-сенімдер реликтісін зороастризммен байланыстырып, өзбектердегі Аждархо образын Авестадағы Ажи-Дахако деп есептейді [181, 332 б.]. Сонымен бірге ежелгі мифологиямен генетикалық жақындығын танытатын белгілерді табудың қиын екендігін де ескертеді [181, 33 б.]. Аждаһа – түркі және ирантілдес көптеген халықтардың мифологиясында кең тараған образ. Авестадағы аждаһа – үш басты жылан тектес мақұлық, күш иесі. Ол Траэтона құдаймен соғыста жеңіліп, қасиетті Демавенд тауының жанартау атқылайтын аузына кісенделіп ілінген. Ақыр заман уақыты келген кезде аждаһа бостандыққа шығып, қысқа уақытқа бұл әлемге келеді-міс. Фольклортанушы ғалым С.Қасқабасов та қазақ фольклорындағы аждаһа//айдахарды Авестадағы мифтік образ Заххох – Ажи Дахакамен байланыстырады [182, 156 б.]. В.Я. Проптың анықтауы бойынша, айдахар диханшылықпен айналысқан отырықшы халықтардағы қала мәдениетінде пайда болып қалыптасқан [184, 267-268 бб.].

Қазақтардағы, *жын ойнағы, жынынан айрылған бақсыдай, жынына тиді, жынын келтірді, жынын қақты, жыны ұстады, жынын шашты, ит жыны ұстады, кәрі жыны қозды* секілді толып жатқан фразео-логизмдердегі жын сөзі де Шығыс халықтарының біразында бар. Арабтың *جن* *джин* (көпше түрі *أجنه* *аджинна*) деген сөзі исламға дейінгі дәуірден белгілі. Исламға дейінгі заманда жынға арнап құрбандық берілген, жындарды көмекке шақырып отырған, «Мың бір түн» ертегісіндегі Аладиннің сиқырлы шамын еске түсірсек те жеткілікті. Жын – тек жаман қана емес, сонымен бірге жақсылық та келтіретін жаратылыс. Арабтың сөзі бұл демонның араб-мұсылман мифологиясынан келген деп айтуға мүмкіндік бергеніменен, оның исламға дейінгі иран мифологиясында да бар екенін айту керек. Арабтардың қазіргі түсінігінде жын – Ібіліске бағынған

зұлымдықтың демоны, бу мен түтінсіз оттан тұратын жаратылыс иесі. Алайда арабтардағы жын мен ежелгі ирандық-тар пандемониумындағы жын – бір нәрсе емес. Түркілердің түсінігіндегі жын иран мифологиясымен үндеседі. Авеста мәтіндеріне ұқсайтын аңыздар да бар. Мұндай наным-сенімдерде де жын жамандық атаулының образы болып, Ангро-Майнью туғызған, соған бағынатын зұлымдық иелеріне ұқсайды [181, 57 б.]. «Авестада» жындардың жиналатын жері бейіттер екені айтылады [181, 59 б.]. Қазақтар да жын туралы адамдарға қастандық жасайтын тіршілік иелері, қираған үй, ессіз елді мекендерде, өзендердің кеуіп қалған аңғарларында, бейіттерде, яғни адам баласының аяғы баспайтын жерлерде болады деген түсінік бар.

Періні Г.П.Снесарев таза ирандық образ деп атайды [181, 64 б.]. Бұл ежелгі иран мифологиясында да кездесетін образ. Пері Авестада «пайрика» деп аталады. Ресми зороастризм дінінде пері жағымсыз образ болып табылғанымен, кей тұстарда оған оң көзқарастардың орын алғаны айтылады. Перілер суды мекендейді, ал су – зороастризм стихиясы. Бұл мифологиялық бейненің бастауларын Орта Азияның ежелгі наным-сенімдерінің қабаттарынан іздеу керек. Перілер – антроморфты жаратылыс иелері. Көбіне сұлу қыздың не бозбаланың образында келеді, алайда жануарлардың да, кейде құстың, жалынның түріне ене алады. Су перісі образының тамыры Орта Азия халықтарының діни-мифологиялық наным-түсініктерінің ежелгі қабаттарына кетеді.

Қазақ ұғымындағы зұлымдықтың бейнесі **албасты** деген атпен белгілі. Албасты – түрік, татар, қырғыз башқұрт, тува, алтай халықтарында, түрікмен (ал, албассы), тәжіктер, т.б. иран тілдес халықтарда ертеден келе жатқан образ.

Албасты образының шығу тегі туралы пікірлер де әркілі. Албасты сөзінің этимологиясын арнайы қарастырған Г. Климов пен Д. Эдельман бұл сөздің шыққан мекені көне Месопотамия, ал бейне Элам елінің көне мифімен байланысты, кейін олардан ассириялықтар мен аккадтықтар алып, әрі қарай таратқан деп пайымдайды [185]. Екінші бір пікір бойынша, албасты иран мифологиясының дәстүрлерімен байланысты, демонның аты иранның *ал* сөзі мен «басты» деген сөзден шыққан деп есептейді. Иран тілдеріндегі *ал*, семит халықтарындағы *ил* - ежелгі құдайлардың бірі, ал «басты» сөзін «рух», «құдай» мағынасындағы үндіеуропалық термин деп есептейді. Бұл этимологияны ұсынушылар албасты образын өте ерте замандағы әртүрлі этностардың қарым-қатынастарымен, семиттер мен үндіеуропалық ортақтықтар орын алған өте ежелгі байланыстармен түсіндіруге тырысады. Албасты о баста су стихиясымен байланысты болған көрінеді, от басының құтын сақтаушы, жер құнарлылығын қамтамасыз ететін, аңшылық пен мал шаруашылығына қамқорлық жасайтын қайырымды рух түрінде болған болуы керек деген де болжам бар. Кейінірек мифологиялық жүйенің дамуына байланысты албасты қайырымдылық пен ізгілікке байланысты құдайдан жағымсыз, қайрымсыз демонология қатарына түсіріліп, төмендетілген деген де жорамал орын алған [186].

Исламға дейінгі мифологиялық түсінікте берік орын алған албасты образы исламның келуімен бірге жоғалып кеткен жоқ, керісінше, халық жадында сақталып, одан әрі қарай дами түскен. Қазақтардан басқа түркі халықтарындағы албасты образы қандай? Йурт татарларындағы албасты – зұлымдық иесі,

залал келтіруші ретіндегі образ, оның мекені судың айналасы. Ал әзірбайжандықтарда албастыға аяғы құстың аяғына ұқсас, жануарлардың тұяғына ұқсас деген штрих қосылған. Көптеген түркі халықтарының түсінігі бойынша, албасты судың жағасын мекендейтін әйел кейпінде бейнеленеді. Көптеген халықтарға ортақ албасты образында ұқсастықтар бар. Мифтік түсінік бойынша, барлық халықтардағы албастының негізгі қызметі жаңа босанған әйел мен жаңа туған нәрестеге қастандық жасау. Иран халықтарында да албасты – дәл осындай қызметтегі демон. Өзбектер мен тәжіктердің хикаяларында ол жаңа туған сәбиге емшегін емізіп, қастандық жасаса, босанған әйелдің құтын бекітіп, енді бала көрмейтіндей етеді. Ал қазақ хикаяларында албасты толғатып жатқан әйелдің өкпесін (кейде жүрегін не бауырын) ұрлап алып, суға тастайды, өкпе суға түскен кезде әйел де өледі деген түсінік бар. Қазақ фольклорында бақсылардың албастыға қаратып айтатын мынадай жыры да бар:

Салшы өкпесін орнына!
Жанын берші
Бишараның қолына.
Әй, албасты залым,

Тыңдамасаң сөзімді,
Сыйламасаң өзімді,
Алармын ойып көзіңді,
Жоқ қылармын өзіңді! [186, 58 б.]

С. Қасқабасов бұл бейненің қазақ ауыз әдебиетінде дамуы исламнан бұрынғы көне мифтік ұғымдармен байланысты екенін айтады. Кейіннен бұл образ мұсылмандық мифологияға да енген.

Ал – иран халықтарындағы мифтік кейіпкердің аты. Ауғанстан тәжіктерінде ол *мадар-и Ал* («Ал шеше не болмаса Ал кемпір»). Мұндай демондық бейнені парсыларда да *ал* деп атайды. *Ал* атты ұсқынсыз әйел бейнесіндегі зиянкес құбыжық мифтерде босанған «әйелді тұншықтырып, қинайды, адамның үстіне шығып басады» деген түсініктен «ал деген құбыжық үстінен басты» деген мағынадағы «ал басты» тіркесі пайда болып, келе-келе ол тіркес қазақ тілінде *албасты* түріндегі күрделі сөзіне айналып, лексикаланғанға ұқсайды. Астрахань татарларының түсінігінде, албасты әйелді «тұншықтырады», содан ол жынданып кетуі де мүмкін екен. Сонымен бірге, албасты адамды ұйықтап жатқан кезде де буындырады. Қазақтарда да «бастырылып қалыппын, содан шошып ояндым» деп те жатады. Сонымен, қазақ тіліндегі *албасты* деген сөз *Ал* атты зұлымдық иесінің адамды басып, тұншықтырады, буындырады деген түсініктен туса керек.

Парсы тіліндегі энциклопедиялық мәліметтерден мынаны танымыз: ﷲ Ал – ежелгі иран мәдениетінен қалған мифтік бейне. Бұл жағымсыз бейне туралы парсыларда мынадай түсінік бар: ерте замандарда адамдар жаңа босанған әйелді жалғыз тастаса, оны Ал келіп азаптайды немесе өлтіреді деп ойлаған. Парсыларда Ал көзге көрінбейтін, емшектері салбыраған арық және ұзын әйел түрінде сипатталады. Оның қызыл бетінде гүлден жасалған мұрыны бар. Ал құбыжық жас босанған әйел мен нәрестенің жалғыз қалған кезіне тап болса, жас ананың бауырын ұрлап алады екен де, оны тез суға апарып тастауға жанұшырады. Егер бауырды суға тастап үлгерсе, онда әйел өледі. Сондықтан Ал келмес үшін жас баланың кіндігін кескен пышақпен не қайшымен жас

босанған әйелді айналдырып сызып қоятын болған. Немесе істікке үш не бес пиязды шаншып, оны сәби мен ананың бөлмесіне қою керек деп түсінген, сонымен бірге қанжар, мылтық, пышақ секілді темірден жасалған заттарды қойған, себебі Ал өткір заттардан қорқады. Алды қорқыту үшін жас босанған әйелдің бас жағына мағаға ине шаншып қою, алты күн бойы үйдегі жарықты өшірмеу, жас ана мен баланың үстіне бейтаныс адам кіргізбеу секілді ырымдарды сақтауға тырысқан, себебі келгендердің арасында адам кейпіндегі Ал болуы да мүмкін. Алтыншы түні Алды үркіту үшін даңғыралар соғып, таңға дейін ұйықтамау керек деп түсінген. Бұл күні нәрестені шомылдырып, қырық тесігі бар ыдыстан үстіне су құяды. Осы күннен бастап ана мен бала Ал тарапынан келетін қатерден құтылады [189]. Сонымен, біз парсы мен қазақ тіліндегі албасты сөзі мен албасты бейнесіндегі ортақтыққа көз жеткіздік.

Қазақ тіліндегі *Қыдыр ата/Қызыр ата бейнесі*. Брокгауз бен Ефрон сөздігінде, В.В.Бартольд, Е.Бертельс және т.б. шығыстанушылар еңбектерінде араб, парсылардағы Хидр/Хизр образы кеңінен талданған. Бұл әдебиеттерде Хидр жартылай мифтік кейіпкер болып суреттеледі. Бұл образдың тарихи прототипін қазір дәп басып анықтау мүмкін емес. Бірақ кейбір аңыздар оны Ескендір Зұлқарнайын есімімен байланыстырады. Ал кейбір араб қайнар көздерінде Хидр бейнесі парсы жерінен қуылған парсы патшасы Феридунның тұстасы ретінде көрінеді. Арабтар мен парсылардың діни санасында Қызыр – жақсылықтың жаршысы, адамдарды жақсы жолға салушы, Хизр деген сөздің өзі семит сөзі екеніне қарамастан, адамдарды желеп-жебеуші, жаман күштермен күресуші ретінде шығу тегі жағынан арийлермен байланысты деген пікір бар [190, 195 б.]. В.В.Бартольд Хызыр туралы аңыздан оның мұсылмандық сипатын таба алмайды. Қызыр басқа діндердің өкілдеріне де белгісіз, оның Құранда да кездеспейтінін айта келе былай дейді: «В образе Хизра слились в одно целое легенды различных времен и народов, от вавилонского Гильгамеша до ветхозаветного Еноха и Ильи. ... Хизр появляется странником и подвижником, чаще всего в образе старика, подвергая их испытанию и выводил их на прямой путь» [191, 59 б.]. В.В.Бартольд те, Е.Бертельс те Қыдыр/Қызыр образын исламмен байланыстырмайды. Қыдыр далада, теңізде жолдан адасқандарға бағыт беретін, солардың қамқоршысы ретінде көрінеді.

Қазақтардың исламға дейінгі діни наным-сенімдерінде Қызыр береке, байлықтың, құттың символы ретінде белгілі. Қыдыр бейнесі көктеммен тығыз байланысты. Г.Потанин атап көрсеткендей, Қыдыр өзінің қамшысын жылына бір рет көтереді екен, сол кезде жер бетінде қар қалмай, қыстай қатып жатқан тоң жер босап, ери бастайды, жасыл шөп шығады. Хидр деген сөздің өзі араб тілінде «жасыл» деген мағынаны береді. Халықтың түсінігі бойынша, әрбір адам өз өмірінде Қыдырды үш рет кездестіретін көрінеді, алайда Қыдырды тану мүмкін емес. Ол кейде қайыр сұраған адам түрінде, енді бірде жолаушы бейнесінде келуі ықтимал. Сондықтан да қазақтарда «қырықтың бірі Қыдыр» деген мақал бар. Егер Қыдырды танып, одан бақыт сұрасан, ол мәңгілік бақ сыйлайтын көрінеді, бірақ оны тану екінің біріне бұйырмаған. Қазақтарда Қыдыр – құт пен берекенің, бақыт пен байлықтың символы. Қыдырды күткен

уақытта үйге жарық жағып қою керек көрінеді, Қыдыр сол жарыққа келеді. С.Қасқабасов Қыдыр образын қазақтардың исламға дейінгі ата-баба аруағына сыйынған діни сенімі мен мұсылмандықтың бірігуінен жасалған синкреттік бейне деп таниды. Қазақ ауыз әдебиеті үлгілерінде, ертегілерде Қыдыр аруақтарды танытады, оның көзі көрмейді, киімі ақ түсті, жарық жанған жерге келеді. Мұның бәрі мұсылмандықпен араласқан мифтік образ екенін танытады. Фольклордағы Қыдыр образы әртүрлі көрінеді. Бір аңыздарда Қыдыр/Қызыр Алланың берген қасиеті арқасында өлмейтін, мәңгі өмір сүретін адам түрінде көрінсе, енді бір аңызда Қыдыр өлмес суды іздеп, Зұлматқа барады. Ақырында Қыдыр мен Илияс өлмес суды тауып ішеді, ал Ескендір келіп жеткенде, су ғайып болады. Аңыз бойынша, Қызыр есімі Ескендір есімімен қатар аталатын тұстар да бар. Қыдыр – қазақтардағы исламға дейінгі ата-баба аруақтары культінен қалған реликт бейне [188, 446 б.].

Иран мифологиясы мен түркі халықтарының салт-дәстүріндегі ортақтықтың ерекше маңыздысы Наурыз мерекесімен байланысты. Наурыз – ежелгі және қазіргі иран тілдес халықтар мен түркілерге ортақ мейрам. Тәжік-парсы ғалымдарында алғашқыда ирандықтарда пайда болып, кейіннен түркілер алған деген пікірлер орын алып келеді [179, 195 б.]. Тәжіктер мен ирандықтардағы Наурыздың тойлануы Күнмен және Жәмшид патшаның атымен байланыстырылады. Жәмшиттің шын аты Жәм болған екен. Ол бірде Иранға саяхаты кезінде Иран провинцияларының бірі – Әзірбайжанға келеді. Онда асыл тастармен безендірілген тақ жасап, оны таудың басына күн шығатын жаққа – Шығысқа қаратып қоюды бұйырады. Басына қымбат тастармен безендірілген алтын тәжін киіп, таққа шығып отырады. Күн асыл тастарға толы тақ пен тәжге түскен кезде, оның ерекше жарқылын көрген жұрт қайран қалып, қуаныштан бұл күнді Жаңа күн деп атауды ұйғарады. Осыдан иран тіліндегі нау «жаңа», руз «күн» деген екі сөзден тұратын Наурыз сөзі шыққан көрінеді. Күн мен күннің жарығы, жарқылы деген сөз иран тілінде *шид* деп аталатындықтан, Жәм патшаны осы күннен бастап Жәмшид деп атай бастаған, яғни «күн сипатты, жарық Жәм» деген мағынадағы сөз. Наурыз тойына зороастризм құдайы Ахура Мазданың дүниеге келген күні сәйкес келеді. Әлемдік мәдениетке Наурыздың енуін зороастризм магтерінің рөлімен байланыстырады.

Иран мифологиясында Жәмшид патшаның шарапқа толы кесесі /фиал/ туралы айтылады. Жәм кесесінің болашақта болатын оқиғаларды біліп отыратын қасиеті болған. Алайда кесенің көрегендігі патшаны өліміне араша бола алмайды – Жәм патшаны өлтіреді. Ал оның кесесі кейінгі патшаларға мұра болып қалып, оларға әртүрлі жағдайларда көмектесіп те отырады. Ал кесе ішіндегі шарап жауынгер этикетінің қажетті атрибуты, сонымен бірге ритуалды ішімдік болып саналған, себебі шарап жасалатын жүзімнің дәні наурызда отырғызылған көрінеді. Жәмшид Авестада Иима деген атпен кездеседі [179, 195-202 бб.]. Осылайша Наурыз мерекесінің шығуы Жәм патша, тақ секілді мемлекеттік атрибуттармен байланыстырылады. Ал қазіргі парсы мәдениетінде наурыздың келуі қазақтардағыдай табиғат құбылысымен байланысты.

Парсыларда да бұл күні дастарқан үстіне жеті түрлі тағам қойылады, наурыз күн мен түннің теңелуі секілді байланысты.

Қазақ тіліндегі *Екі басты самұрық құс* тұрақты тіркесін І.Кеңесбаев былай түсіндіреді: «Аңыз бойынша ерте кезде екі басты алып құс болған; ертегілерде көп кездеседі. Келе-келе бұл тіркес зорлық көрсетер күш иесінің баламасына айналды»/ҚТФС, 156/. Самұрық құстың зорлықтың символына айналуы Патшалық Ресейге, патшамен байланыстының бәріне жеккөрінішті көзқарас қалыптастырған кеңестік идеологиямен байланысты болса керек. Бұл, шамасы, Қазан төңкерісіне дейін өмір сүрген Ресей патшалығының гербіндегі екі басты құсқа қатысты. Жалпы, самұрық құс бейнесінің қазақ фольклорынан басталып, иран мифологиясымен үндестік тауып жататын тұстары мол. Бұл образды қазақ фольклористері Иран мотиві ретінде қарастырады, себебі ол Авестада, Фирдоусидің «Шаһнама» дастанында кездеседі.

Қазақ ертегілерінде Самұрық Алып Қара құс деп те аталады. «Жарты-Төстік» ертегісінде Алып Қара құстың балапандарын жемекші болған айдаһарды өлтірген ертегі кейіпкерінің алып Қара Құспен кездесуі суреттеледі. Иран мифологиясындағы Самұрық – негізгі образдардың бірі. «Авестада» Самұрық құс (Симорғ) жайлы бірнеше жерде айтылады. Оның мекені – теңіздің ортасындағы аралда орналасқан ағаштың басы. Ескі дәуірдегі түсінік бойынша, әлемдік ағаштың бас жағында жердегі адамдарды желеп-жебеп жүретін киелі рухтар мекендейтін болған [177, 140 б.]. Бұл жерде адам баласының жақсы нәрселерді жоғарғы әлеммен, жамандықты төменгі әлеммен байланыстыратын түсінігі айқын көрінеді. Самұрық құс жайындағы аңызды “Шаһнама” кітабына желі етіп тартқан парсы-тәжік ақыны Фирдоуси. Бұл аңыздың қысқаша мазмұнын Ө.Күмісбаев әңгімелейді [192]. Самұрық та аждаха, дәу//дио секілді мифологиялық бейнелер қатарынан. Самұрық деген сөздің өзі парсы тіліндегі *sa* «отыз», *мурғ* «құс» сөзінен тұратын күрделі сөз. Ол иран мифологиясында да фантастикалық тіршілік иесі, құстардың патшасы. Иран мифологиясында Самұрық кеудесі әйел кеудесі іспеттес, алып құс, я болмаса арыстан немесе итке ұқсайтын жыртқыш құс ретінде суреттеледі. Зороастризмде Самұрық «Ғалам Бәйтерегі» астында отырады, ал Бәйтеректе әлемнің барлық дәні өсіп-өнеді, Самұрық құс канатымен бұл дәндерді түсіріп, жаңбыр мен жел оларды жер жүзіне таратады екен. Бір кездерде Самұрық құс парсы державасының байрағында бейнеленген. Фирдоусидің «Шаһнамасында» Зал мен оның ұлы Рүстемнің өмірінде бұл құс маңызды рөл атқарады. Самұрық құс – сопы-мистик Фарид ад-Дин Аттардың «Құстардың әңгімесі» атты еңбегінде де маңызды образдың бірі. Самұрық жеті жүз жыл өмір сүреді деген аңыз бар. Оның ұлы ержеткен кезде өзін отқа тастайтын көрінеді. Бұл мифтік образ кейін парсы классиктерінің шығармаларында жырланған. Фирдоусидің «Шаһнамасында» Самұрық Залдың асырап алған өгей әкесі ретінде сипатталады. Өзінің "Мантик-ат-Тайр" ("Құстардың әңгімесі") атты еңбегінде Фарид-ад-Дин Аттар (XIII ғ.) Самұрықты құдайдың образына дейін көтереді. Бұл туындыда Самұрық туралы мына жайлар баяндалады: алыс жақты мекен еткен құс атау-лының патшасы болған Самұрық Қытайдың үстінен ұшқанда өзінің қауыр-сынын

түсіріп алады. Оны құстар іздемекші болады. Олар Қап тауындағы «Отыз құс» деп аталатын патшаға бармақ болады. Бастапқыда кейбір құстар бұл ойдан бас тартуға ниеттенеді: бұлбұл құс өзінің гүлге ғашықтығын айтады, тоты құс өзінің әдемілігін, тор ішінде отыруы керектігін ескертеді, шіл өзі өмір сүретін қыраттарды, тырна батпақты, үкі қираған мекендерді тастап кеткісі келмейді. Ұзақ айтыстан кейін олар алыс жолға шығады. Жол-жөнекей олардың көбі қалып қояды, кейбіреулері опат болады, осы құстардың тек отызы ғана Самұрық тауына жетіп, қонады. Осы сәтте құстар Самұрық, яғни отыз құс деген өздері екенін түсінеді.

Космограф әл-Казвинидің "Чудеса творения" атты еңбегінде Самұрық Аңқа жеті жүз жыл өмір сүретін құс, ұлы ер жеткен кезде оттан алау жағып, өзін осы отқа тастайды деген мәлімет береді. Бұл Феникс құс туралы аңызға ұқсас. Самұрық – өлмейтін алып құс, оның отаны ежелгі Иран, бүкіл иран-тілдес халықтарда бар. Самұрықтың бейнесін ирандықтар кілемге, ыдыстарға салып, миниатюраларда бейнелеген. Парсылар бал ашқанда, дуа оқығанда Самұрықтың қауырсынын ұстап отырған көрінеді, олар бұл құстың қанаты қиын істерді шешуде көмектеседі деп сенген [192] Сефевидтер әулеті билеген Иранда Самұрық Иранның эмблемасына, мемлекеттік гербінде бейнеленген. «Авестада» самұрық – басы мен аяғы иттікі, қанаты бар, үстін балықтың қабыршағы жапқан фантастикалық аң түрінде бейнеленген. Бұл Самұрықтың жерде де, аспанда да, суда да үстемдік ететінін танытады [193]. О баста иран мифологиясында пайда болған бұл бейне түркі халықтарының ауыз әдебиетіне де енеді. Дәу, пері, аждаха секілді мифологиялық кейіпкерлердің қатарында самұрық та бар. Түркі халықтарының дастандарында Самұрық жағымды образ: алып самұрық құс кейіпкерлерге көмекке келіп, оны айшылық алыс жерлерге жеткізуші. Классикалық түркі лирикасында Самұрық – Қап тауын мекендейтін жұмбақ құс. Самұрық – фантом, оны көру екінің бірінің мандайына жазылмаған. Түркі поэзиясында «Самұрықты көру» орындалмайтын арманға қол жеткізу дегенді білдіреді екен. Самұрық образы сопылық әдебиетте басқаша түсіндіріле бастайды. Аттар поэмасында самұрық нағыз білімнің аллегориялық бейнесі, жаратушының символы ретінде көрінеді. Әлішер Науаи Аттар поэмасын түркі тілінде сөйлетеді. Оның «Құстардың тілі» ("Язык птиц") атты поэмасы бар. Сопылардағы таухид, яғни Құдайдың бір екендігін тану, монотеизм идеясы самұрық бейнесімен байланыстырылады. Суфизмдегі абстракт идеялармен бірге, самұрықта материалдық белгілері де бар: Қытай үстінде түсіріп алған қауырсынының жарқылынан Қытай жарыққа бөленеді. Содан Қытай тұрғындарының бәрі сурет салу өнеріне ынта қойыпты. Ең шебер суретші манихей дінінің негізін салушы Мани болады. Осылайша манихейлікте Самұрықты өнердің символы деп тану да бар. Қазақтың «Ер Төстік» ертегісіндегі Самұрық құстың бейнесін сол кездегі сақ тайпаларымен көршілес отырған елдердің бірінен енген деп те айтады [177, 158 б.].

Самұрық – қазіргі қазақ тілінде іріліктің, ұлылықтың символы. «Жыр алыбы», «ақындықтағы алып бейне» деген идеяны айтуда қолданады: *Бір де қурап, бірде жайнап гүл-бақшаң, Қашан көрсем алабұртып нұр шапқан. Жыр-*

ағынның күмбірлеткен арнасын, Сұладың ба Самұрық құс - сөз патшам...// (С. Оспан, «Түркістан» газеті», 2009 ж.). Қазақстан Тәуелсіздігін бейнелейтін кешен – «Қазақ Елі» монументіндегі стеланың ұшар басында алып Самұрық құс бейнеленген. Қазақ ұғымында еркіндіктің, күш-қуаттың, кеңдік пен тәкаппарлықтың символы саналатын Самұрық құс – Қазақстан халқының әлауқатын (дәулетін) қорышы бейнесінде.

Сонымен, біз *Қан тауы*, *самұрық*, *бәйтерек*, *аждаһа* секілді тілдік бірліктердің түркілер мен ирандықтарға ортақ мифтік түсініктерді танытатын этнолингвистикалық ортақтықтар екеніне көз жеткіздік.

Парсы, араб және қазақ тіліндегі мифтік санамен байланысты материалдар арасындағы ұқсастық бізге белгісіз болып келген жаңа ақпарат көзін ашуы мүмкін. Өзге тілдік деректер ана тіліндегі атауларға ерекше мән бере, әдеби мәтіндердегі тілдік бірліктердің астарында «жасырынған» жұмбақтарға үңіле қарауға итермелейді. Белгілі бір құбылыстардың, заттардың атауының сыры неде, неге осылай аталады екен деген сұрақтар адам баласын үнемі қызықтырып келеді. Сондай «жұмбақтардың» бірі – қазақ тіліндегі *кемпірқосақ* сөзі. Бұл сөздің шығу тарихын С.А.Қасқабасов қазақ мифтерімен байланыстырады: «Кемпірқосақ жайындағы миф те қазақ өмірінің аспандағы бір көрінісі. Қой қосақтап сауу - қазақтың әдеттегі шаруасы. Ал осы күнделікті тұрмыстың, шаруашылықтың жаңбырдан кейін болатын табиғат құбылысын түсінуге пайдалануы жай ғана қиял емес, реалды өмірге, тіршілікке негізделген тұжырым» [187, 81 б.]. *Кемпірқосақ* сөзінің мағынасын түсінуде қазақтардың космогониялық мифіндегі әлемнің құрылысы туралы түсінігін, күнделікті өмір тәжірибесін тану керек. Аспан денелері мен жұлдыздары туралы қазақ мифтерінде былай айтылады: «Аспан астындағы үлкен киіз үйде кәрі, дәу мыстан кемпір тұрады. Оның өзі тау секілді, танауына салт атты басын имей-ақ еніп кете береді екен. Мыстан кемпірдің тойымсыздығы сондай, бір отырғанда қырық қойды, қырық саба қымызды ішіп қояды екен. Мыстан бай екен: сансыз отарлар бар, олар күні-түні аспандағы шалғында жайылады. Бірақ ол қойлар жердегіге қарағанда өзгеше, алуан түсті: біреуінің жүні қызыл түсті, екіншісі – жасыл, үшіншісі – сары, барлығы жеті түсті екен. Жаңбыр жауып, күн шыққанда мыстан қойларын қосақтап байлап, оларды сауады екен. Кемпірдің бұл қосақтарын жерден байқауға болады. Бұл – кемпірқосақ» [189, 90-91 бб.]. Жаңбырдан кейін аспанда пайда болатын бұл құбылысты арабтар да, парсылар да *қаус қузах* деп атайды. Бұл атаудың дыбысталуы жағынан қазақ тіліндегі *кемпірқосақ* сөзіне жақын келуі қызық. Мүмкін, бұл жерде де иран мифологиясымен үндесетін реликтілер жатқан болар? А.Тойшанұлының келтірген әлем халықтарындағы кемпірқосақ туралы мифтік түсініктері бір-біріне ұқсас келеді. Көптеген халықтар оны аспан құдайымен байланыстырады. Алтайлықтардың түсінігінде бас құдай – Үлген тәңірі кемпірқосақ пен найзағайды жасаушы, ал жаңбыр – оның сілекейі. Тувалар оны аспан құдайының арқаны, жаратқан ие жердегі жандарды құрбандыққа аларда сол бұғалықпен тартып алады деп ұққан. Көптеген халықтар кемпірқосақтан адамға қастық жасайтын рух деп

корыққан [183, 133 б.]. Ал башқұрттар кемпірқосақты *Салаваттың көпірі*, чуваштар *Азаматтың көпірі* деп атайды екен.

Араб пен мен парсы тілдерінде кемпірқосақты *فوس قوزخ* «қаус Қузах» деп атайды (сөзбе-сөз аудармасы «Қузахтың садағы»). Кемпірқосақтың қару ретінде пайдаланылатын садаққа ұқсаған доға тәрізді иілген пішініне қарай оны садаққа ұқсатуы ойға қонымды, ал Қузах не болды екен? Араб және парсы тілдерінің түсіндірме сөздіктерінен *қаус қузах*-тың «жаңбырдан кейін аспанда пайда болатын, жеті түрлі түстен құралған табиғат құбылысы» деген түсіндірмесінен басқа қосымша мәліметтерді де кездестіреміз. Парсы тілінің түсіндірме сөздігінде *қаус Қозах* «кемпірқосақ» деген тұрақты тіркестегі *Қузах* сөзінің мынадай мағынаға ие екені көрсетіледі: «Кемпірқосақты «Рүстемнің доғасы» деп те айтады. Қозах – қызметші періштілердің бірінің аты. Парсы патшаларының бірінің аты. Шайтандардың бірінің аты, сондықтан «шайтан доғасы» деп те айтады /Дехода, Луғат-нама, 38-том, 268-бетте./. Араб тілінің «Тәж 'әл-'арус» түсіндірме сөздігінде *қаус қузах* тіркесінің түсіндірілуі мынадай: «Ибн Аббастың хадистерінде былай делінген: «Қузах деп айтпа, себебі, Қузах шайтанның есімі, [оның орнына] Қаус Алла деп айтындар. ... Бұлттарға жауап беретін періштелердің бірі. ... Қузах ажам (араб еместер, яғни ирандықтар-Б.Ж.) патшаларының бірінің аты /Тәдж 'әл-'арус,174-б./. Араб тіліндегі енді бір дерек кемпірқосақты жарықтың құдайы – Қозахтың садағы деп түсіндіреді. Күннің шығуына қарсылық көрсеткен түнекпен болған ауыр шайқастан кейін Қозах өзінің садағын аспанға іліп кетіпті-міс. Дәл осындай ертегінің қазақ арасында да болғанын Ж.Сыздықовтың «Көкшенің күмбезі» деген өлеңінен байқаймыз. Ақын бұл өлеңінде Көкше туралы айтқан әжесінің ертегісін былай келтіреді:

Балам, балам, жан балам,
Көрдін бе, эне, күмбезді?
Жаратқан жоқ тәңірі,
Көкшедейін кербезді.
Осы күмбез баурында,
Өткен талай жорықтар.

Батыр ұлан, ер жігіт.
Өн салыпты нелер сол.
Сағымға іліп садағын,
Аттаныпты батыр ұл.
Желекті найза қолға алып,
Желкілдеп тұлпар айдары

(Ж. Сыздықов. «Қос қыран» өлеңдер жинағы, 23-24 бб.).

Ақынның «Тобыл» деген басқа өлеңінде де *«сағымға ілген садағын»* түріндегі өлең жолының қайталанып келуі, сонымен бірге *қаһарман Зал, Рүстем, Дастан, Жырлаған-ды мың бір таңға», «пәруана болып жанды ма?»* секілді өлең жолдары оның иран әдебиетімен жақсы таныс болғанын көрсетеді. Садағын сағымға ілген батыр мен аспанға садағын ілген Қозах арасындағы ұқсастық рухани ортақ бастаулардан хабар беретін сарындарға ұқсайды, оның ауыс-түйістің нәтижесінде пайда болуы да мүмкін.

Сонымен, араб тілінің сөздігінде де, парсы тілінің түсіндірме сөздігінде де Қузах сөзін бірде шайтанның аты, енді бірде патшаның аты, періштенің аты деп аталуынан мынаны көреміз: шамасы, о баста Қозах иран мифологиясындағы патшалардың бірі болса керек. Одан кейінгі жерде мифологиялық түсінік діни түсінікпен ауыстырылып, оны Алла, шайтан, періште деп әртүрлі таныған. Адам баласы өз ойлауының балаң кезінде белгісіз, өзіне түсініксіз құбылыс-

тардан қорқып, оларды жағымсыз ассоциялармен байланыстырған. Ал кейін ол әдемілігіне орай жағымды образға айнала бастаған. Сондықтан табу ретінде, жамандық иелерін атамау мақсатында Алла, періштенің есімімен атауды ұсынады. Ал енді әрбір халық өз батырларын дәріптеп, олардың есімдерін өздері ұнатқан құбылыстарға да теліп отырған. Сондықтан парсылар *Рүстемнің садағы*, чуваштар *Азаматтың көпірі*, башқұрттар *Салават көпірі* деп ауыстырған. Осылайша, адамның мифологиялық санасының жаңа ақпараттармен бірге дамып, өзгеріп отыруына байланысты құбылысқа берілген атау да өзгеріп отырған. Сөздіктерде келтірілген мәліметтердің қысқалығы, әртүрлілігі бұл сөздің, біріншіден, антропоним екенін танытса, екінші жағынан өте ерте дәуірге, исламға дейінгі жаһилия заманына кететіні туралы ой түйіндеуге болады. Араб сөздігіндегі Иран патшаларының бірінің аты деп көрсетілуінің өзі оның иран мифологиясымен байланысты екенін танытады. Иран мифологиясының тек қана түркілер емес, басқа да халықтардың мәдениетіне тигізген әсері туралы көп жазылды, тіпті исламдағы зороастризм дінінен алынған сюжеттер мен сарындар туралы зерттеулерде де айтылып жүр. Әрине, қазіргі кезде нақты жазылып қалдырылған мәліметтердің болмауы себепті, бұл мәселенің анық-қанығына жету қиын, алайда иран мифологиясының дүние жүзі халықтарының көбіне, оның ішінде арабтардың мәдениетіне де тигізген әсері мол.

Қорыта келгенде, қазақтардың мифтік санасындағы синкретизм діни наным-сенімдердің ауысуымен түсіндіріледі. Діни-мифтік таным екеуі бір-бірінен ажырағысыз болып бірігіп кеткені сондай, оның қатпарындағы ақпараттардың қайсысы автохтонды, қайсысы өзге мәдениеттен келгенін ажырату қиынға айналды. Дегенмен, тілдік санадағы белгілі бір құрылымдардың арасындағы ұқсастық өзге мәдениеттен жаңа идеяларды, фразаларды, тұрақты сөз тіркестерін, образдар мен идеяларды қабылдауға жағдай жасап, бұл процесті жеңілдетті. Мұны кезінде Ш. Уәлиханов та байқап, қазақтардағы шамандықтың мұсылманшылықпен араласып, синкреттік сипатқа ие болғанын атап көрсеткен еді [194, 49 б.]. Ш.Уәлихановтың келтірген мысалдарына исламға дейінгі кезеңдерде түркілерде де *мәңгілік су* туралы мифтің болғанын қосу керек. Қазақта қыпшақ руының арғы тегін ағашпен байланыстыратын, шырша, арша, балқарағай, күреңсе шөбінің неліктен жасыл болғандығы туралы әңгімелерді А.Тойшанұлы осы мифтің сілемі деп есептейді. Алайда бұл мотив қазақтарда жақсы сақталмағанмен, моңғол, хакас, алтай халықтарында шырша, самырсын, арша сияқты ағаштардың неліктен мәңгілік жасыл болу себепін ұқтыратын мифтер бар. Ол ағаштарға Тәңірден қарға әкеле жатқан мәңгі су тамған деген мотив бар. Қазақтар шамандықтан ертеректе ажырағандықтан, «мәңгі судың» орнын «әбілхаят суы», «зәмзам суы» алмастырған да, мәңгілік суды іздеуші Ескендір патша дейтін ислами сипаттағы әпсана-хикаяттар таралған [183, 36-37 б.]. Сөйтіп, халықтың санасындағы әлемнің концептуалдық бейнесі заман өткен сайын өзгеріп, бұрыннан бар ұғымды кейінгі жаңа түсінік байытып не болмаса ауыстырып отыратынын байқадық: онгон – аруақ, көк тәңірі – құдай – Алла; йек – шайтан, пері, диуана, жын; мәңгілік суы – абхаят суы, зәмзәм суы

болып өзгеріп отырған. Ғаламның тілдік бейнесіндегі мұндай өзгерістерді әсіресе көшпелілерден байқаймыз. Мұның себебі олардың үнемі қозғалыста болатын өмір салтымен, оларды қоршаған сыртқы факторлармен байланысты.

3.4.3. Парсы классикалық әдебиетінің қазақ фразеологизмдерін қалыптастырудағы рөлі

Парсы классикалық әдебиетінің көркем мәтіндері – Фирдоуси, Сағди, Жәми, Хафиз, Аттар, Омар Хайям және т.б. парсы шайырларының шығармалары қазақ даласында да кеңінен танымал болғаны рас. Жас Абайдың өзінің алғашқы өлеңдерінің бірін «Фзули, Шәмси, Сейхали, Навои, Сағди, Фирдоуси, Хожа Хафиз-бу һәммәси мәдәт бер шағири фәрияд» деп бастауы да осыны көрсетеді. Енді «Гүлстанның бұлбұлдары» деп аталып жүрген осы парсы классиктерінің ішінде Әбілқасым Фирдоусидің (934-1020 жж.) шығармашылығы арқылы келген фразеологизмдерге тоқталамыз.

Әбілқасым Фирдоусидің (934-1020 ж.) «Шаһнамасы» – әлемдік мәдениеттен берік орын алып, адамзат әдебиетінің озық үлгісі ретінде танылып қойған шығарма. «Шаһнама» адамзат қоғамының асыл қазынасындағы озық шығарма ретінде Шығыста ғана танымал болған жоқ, оның әлем әдебиетіне, көптеген халықтардың дүниетанымына ықпал еткені туралы жазылып келеді. Иран жұртының сан ғасырлық қаһармандық тарихы мен аңыздың көркемдік шындығын кестелеген Фирдоусидің бұл дастаны әлем әдебиетіне орасан зор әсер еткені белгілі [43, 25 б.]. Бұл шығарманың көптеген халықтардың дүниетанымына, тілінің қалыптасуына әсері туралы идея жаңа болмаса да, оның белгілі бір халықтың тіліне ықпалы туралы зерттеулердің жоқтығы таң қалдырады. Мұның өзі «Шаһнаманың» тек қана иран тілдес халықтардың мұрасы емес, өзге халықтарға өз туындысындай жақын болып кеткендігінен болса керек.

Шындығында, Фирдоуси шығармашылығының қазақ тіліндегі іздерін тануды түркі халықтарының ортақ мұраларынан бастау қажет болады. Түркі халықтарының ең ескі жазба ескерткіштеріне – Махмут Қашқаридің «Дивану луғат ат-түрк», Жүсіп Баласағұнидің «Құтатғу білік» жәдігеріне «Шаһнаманың» тигізген әсері А.Н. Самойлович зерттеуінде сөз болады [195]. Низамидің «Хұсрау мен Шырын», «Жеті сұлу», «Ескендір-нама» атты шығармаларының кейіпкерлері Хұсрау мен Шырын, Баһрам Гур, Ескендір Зұлқарнайын туралы деректер «Шаһнамадан» келген. «Низами және Фирдоуси» атты мақаласында Е.Э.Бертельс Низамидің «Шаһнамамен» жақсы таныс болғанын, оның Фирдоусидің кейбір фактілерді толғауымен келіспейтін тұстары болғанымен, оны ерекше құрмет тұтқанын айтады [196, 360-393 бб]. XIII ғасырда Фирдоусидің «Жүсіп-Зылиха» поэмасының ықпалымен түркі ақыны Құл Әли өзінің осы аттас поэмасын жазғанын білеміз. «Шаһнаманың» Батыс пен Шығыс мәдениеттеріндегі орны, оның ішінде қазіргі түркі халықтары, атап айтқанда, қазақ, өзбек, ұйғыр, қарақалпақ, әзірбайжан, түрікмен халықтарының әдебиетімен байланысы шығыстанушы ғалым Ө.К. Күмісбаев зерттеулерінде жан-жақты қарастырылады.

Ал енді Фирдоусидің «Шаһнамасымен» түркілер қашан таныс болған? Бұл атақты шығарманың түркі тіліне аударылуына келсек, XVI ғасырда мәмлүктер билеген Мысырда Шәриф Амиди түркі тіліне тәржімалаған. «Шаһнаманың» қазақ тіліне аударғандардың қатарында Оразмолла, М. Сералин, Т. Ізтілеуұлы есімдері аталады. Ө. Күмісбаевтың айтуы бойынша, Оразмолда араб, парсы, түрік тілдеріндегі «Шаһнаманы» жинап алып, үш нұсқасын жасайды, оның біреуі Қазақстан Ғылым Академиясының ескі қолжазбалар қорында сақтаулы да, қалғандары әлі қолға түспеген [192, 36 б.].

«Шаһнаманың» қазақ әдебиетіндегі рөлі, оның маңызы әдебиеттанушылар тарапынан зерттеліп жүргенімен, оның аудармаларының тілі, «Шаһнама» арқылы келген кірме фразеологизмдер, образдар, символдар жүйесі туралы лингвистикалық зерттеулер әлі жоқ. Түркі тілдеріндегі «Шаһнаманың» тілін зерттеу, оларды парсы тіліндегі түпнұсқасымен салыстыра отырып зерделеу қазақ тілі үшін де маңызды екенін айтқымыз келеді. «Шаһнаманы» қазақ тілінде «сөйлеткен» Тұрмағамбет Ізтілеуұлының тілін зерттеу де парсы тілі мамандарының араласуымен орындалатын іс. Бұл мәселеге алғаш көңіл аударған белгілі әдебиеттанушы Р. Бердібай Тұрмағамбет Ізтілеуұлының «Рүстем-Дастан» атты шығармасының тіл байлығын зерттеу тіл білімінің мамандары үшін де қызғылықты тақырып екенін айтып, онда бұрын әдеби тілде орын теппеген кейбір сөз оралымдарының, жекелеген образдық ұғымдардың кездесетінін ескертеді [43, 18 б.].

«Шаһнаманың» Шәриф Амиди аударған түркі тіліндегі тәржімесін тарихи-типологиялық тұрғыдан зерттеген татар ғалымы Р.Ф. Исламовтың осы эпос арқылы келген кірме фразеологизмдер, сөз-символдар, айшықты образдар туралы келтірілген маңызды материалдарының қазіргі қазақ тіліне де қатысы бар. Ғалым қазіргі түркі тілдеріндегі *ант ішу, бауырын тілу, жел ауызды, аиқы тіл, аь ұру* секілді тұрақты тіркестердің XVI ғасырдағы «Шаһнаманың» түркі тіліндегі аудармасында кездесетінін айтса [167], Г.П. Снесарев түркі халықтарының фольклорында кездесетін *дио, аждаһа, жып, пері, самұрық құс* секілді мифологиялық образдардың сақталып жетуін осы жәдігермен байланыстырады [181, 29 б.].

Қазақ тілінде араб, парсы тілдерінен енген кірме фразеологизмдердің шыққан көзін, енген уақытын анықтау мәселесіне келгенде, Фирдоусидің «Шаһнамасын» көптеген кірме фразеологизмдердің қайнар көзі ретінде тануға болады. Біз солардың ішіндегі кейбіреуіне ғана тоқталмақпыз.

Қазіргі қазақ тілінде «жанға жайлы қоңыр салқын жел» деген мағынадағы *самал жел* түріндегі тұрақты тіркес бар. *Самал* деген лексикалық бірліктің араб, парсы тілдерінен алынған кірмелігін Л. Рүстемов те, Н. Оңдасынов та көрсетеді. Алайда бұл аталған екі автор да *самал* сөзін арабтың *šimāl* «солтүстік» деген сөзімен байланыстырады. *Самал жел* тіркесін татар зерттеушісі Р.Ф. Исламов шығыс әдебиетінен еніп, түркі поэзиясынан берік орын алған символдық образ деп таниды [167, 140 б.]. Зерттеушінің атап көрсеткеніндей, «таңғы жел» мағынасындағы *саба желі* деген тіркес XIV ғасырдағы «Шаһнаманың» түркі тіліндегі аудармасында кең қолданылған образды

тіркестердің бірі. Аударма тіліндегі «саба желі» түрінде кездесетін тіркесті қазіргі қазақ тіліндегі *самал жел* тұрақты тіркесінің прототипі ретінде тануға негіз бар. Мысалы, түркілік «Шайнамада»:

zāmin öpdi widā' ājlādi Dastan
şabā kibi jünāldi jila ol žan [167, 140 б.].
Аудармасы: Жерді өпті, қоштасты Дастан
Саба [желі] секілді жолға жөнелді ол жан.

Келтірілген мәнмәтінде *саба* [желі] тез арада жүзеге асатын әрекетті білдіріп, шапшаңдықтың, жылдамдықтың образы ретінде жұмсалып тұрғанын тану қиын емес.

Самал жел тіркесі *саба желі* түрінде «Құтатғу білікте» де кездеседі:

Şabā yili kopti karanfil yidin
Ajun barċa būtrū yipar bardi kin
Аудармасы: Самал жел қалампырдың иісін таратып көтерілді
Барша ғаламға жұпар иісін таратты.

Мұндағы *самал жел* тіркесі өзінің табиғат құбылысы ретіндегі номинативті мағынасында қолданылған. Түркі жазба ескерткіштерінің енді біреуінде бұл тіркес поэтикалық образдылықты беріп, жанғырады. Мәселен, XIII ғасырдағы Құл Әлидің «Қисса-и Йусуф» поэмасында *таңғы самал* «хабаршы» мағынасында, яғни ауыс мағынасында жұмсалған:

Saba jeli Haliqqa zari qildi
Fasli birlä Haliq aña дәstür verdi
bāşirdän on күn şöjla burun kälđi
jusuf esin Ja'quba kältürür emdi
Аудармасы: Саба желі Аллаға зар қылды
Алла оған пазылымен рұқсат берді
Бәшірден он күн бұрын келді
Жүсіп иісін Жақыпқа әкелді (Ә.Навои).

Мұндағы *саба желі* – (самал жел немесе таңғы жел) жоғалып кеткен Жүсіптің иісін әкесі Жақыпқа жеткізген хабаршы, яғни жақсы хабар жеткізуші.

Қазіргі қазақ тіліндегі *самал жел* тұрақты тіркесінің мағынасында орта ғасырлық түркі ескерткіштерінде *саба насими* /Хорезми/, *саба нәфәси*/Насими/, *таң насими*/Хорезми/, *таң желі*/Навои/ тіркестері қолданылады. Ә. Навои қолданысындағы *таң желі* тіркесі осы *саба желі* тіркесінің калькасына ұқсайды. Ақын бұл тіркесті өзінің «Ләйлі-Мәжнүн» поэмасында қолданған:

Тонг ели чу тун кулин супурди,
Мехнат булутни дойи сурди
Аудармасы: Таң желі түннің қолын сыпырды/сырғытты/,
Мехнат бұлтын тағынан қуды.

Сонымен, таңғы желді, яғни самал желді адам тәрізді кейіптеу, адам сипатында бейнелеу, яғни персонификациялау түркі әдебиетіндегі образдылықты білдірудің көне түрлерінің бірі екенін байқаймыз және мұнда араб, парсы әдебиетінің ықпалы бар.

Таңғы самал, не болмаса самал жел түріндегі тұрақты тіркестің «Шаһнамада» қолданылуына мысал келтірейік:

صبا غنچه را خار در دل شکست
سهی سرورا در جهان کرد پست

[Деһхода А. Луғат-наме, 32-т., 110 б.]

Парсы тілінің түсіндірме сөздігінде *bad-e sabā* (сөзбе-сөз аудармасы: саба желі) тіркесі былай түсіндіріледі: «Саба желі – шығыстан соғатын жел; солтүстік-шығыстан келетін жел; жанға жайлы салқын жел» (Деһхода А. Луғат-наме, 32-т., 110 б.). Араб тілінің көп томдық «*Lisānu-l-‘arab*» сөздігінде де *саба* сөзінің түсіндірілуі осыған сәйкес келеді: «Саба – батыстан соғатын желге қарама-қарсы, шығыстан соғатын жел. Ол күн шығатын жақтан еседі, түнгі қараңғылық пен таңғы жарық теңескен кезде есетін жел» («*Lisānu-l-‘arab*», 7-т., 284 б.). Көріп отырғанымыздай, *саба желі* араб, парсы тілдерінде «таңғы салқын жел» ретінде түсіндіріледі. Қорыта келгенде, қазақ тіліндегі *самал жел* тіркесі, қазақ тілінде түсіндіріліп келгендей, арабтың *ишмал* «солтүстік» деген сөзінен емес, *ṣabā саба* сөзінен шыққан, парсының *bād-e ṣabā* тіркесінің калькасына ұқсайды. «Шаһнамадағы», араб, парсы поэзиясындағы секілді, *самал жел* тіркесі қазіргі қазақ тілінде де өзінің тура мағынасынан басқа, сағыныш, жақсы хабар жеткізуші бейнесі ретінде қолданылып, кейіптелген символ мағынасын да береді. Мысалы:

Айдын көл, сен айтшы
Самал жел, сен айтшы
Жарыма құс болып ұшайын

Бір хабар берші, айым
Жақындап келші, айым
Лапылдап мәңгі құшайын

/А. Асылбеков, Д. Исабеков/

Бұл танымал әннің мәтінінде *самал жел* «сүйіктісінен хабар жеткізуші, хабаршы» мағынасында жұмсалып, бейнелілікке ие болып тұр. Осылайша, қазақ тіліндегі *самал жел* тұрақты тіркесі негізінен поэтикалық туындыларда қолданылып, өзінің тура мағынасынан басқа, ауыс мағынада, образдылықты беруде қолданылатын поэтикалық фразеологизм ретінде тануға болады.

Араб, парсы тілдерінен калькаланған бұл тұрақты тіркестің парсылық варианты түркі поэзиясында оның парсылық этимонымен қатар қолданылып келгеніне мысалдар бар. Сопы Аллаярдың «Сәбат әл-‘ажизин» атты өлеңдер жинағында қызы Ғазизаға арнап жазған жырында ақын самал желден өзінің жұмысын аяқтағаны туралы қызы Ғазизаға жеткізуді өтінеді:

Хийалымда хитаб итдім, сахаргәһ:
«Кел, ей, баде саба - сахиб фәзаил.
Сәлемем әйлә Ғазизәма васил

Қиялымда сөз сөйлеп, былай дедім:
«Кел, ей, саба желі, жақсы істердің иесі,
Сәлемімді Ғазизама жеткіз».

Түркі ақыны Сопы Аллаяр самал жел тіркесінің парсылық нұсқасын, оның этимоны *صبا بادۀ бәд-е саба* тіркесін түпнұсқадағы күйінде, өзгертпестен қолданған.

Сонымен, *самал жел* тіркесінің қараңғылық мен жарық теңелген уақытта, яғни таң ата шығыстан соғатын жанға жайлы салқын жел мағынасындағы табиғат құбылыстарының бірінің атауы ретінде өзінің тура мағынасындағы қолданысымен бірге, поэтикалық шығармаларда «жақсы хабарды жеткізуші, хабаршы», сонымен бірге жылдамдықты, шапшандықтың символы ретінде белгілі. Қазақ тіліндегі *самал жел* мен *таңғы самал* тіркестері бір этимонның (арабша *rix ac-saba*, парсыша *bad-e saba*) екі түрлі варианты екенін байқаймыз.

Қазақ тіліндегі араб, парсы тілдерінен калькаланған фразеологизмдердің бірі – *абыройы төгілу*, *абыройын төгу* түрінде қолданылатын түйдекті тіркестер. Кірмелікті танудың меже-шарттарының бірі оның қабылдаушы тілде сол тілдің элементтерінің көмегімен жасалған вариантының болуы, сонымен бірге мұндай мағыналас варианттардың қатар, жарыса қолданыста жүруі. Қазақ тілінде *абыройы төгілу* түріндегі парсы тілінен алынған жартылай калькалармен бірге оның толық калькасы ретінде *бет суын төгу*, сонымен бірге оның *бет суын бес төгу* түрінде кеңейтіліп, модификацияланған варианттары бар. Қазіргі тілдегі *абыройы төгілу* тұрақты тіркесі «Шаһнаманың» XVI ғасырдағы түркі тіліндегі аудармасында қолданылған. Түркі «Шаһнамасында» парсының *абырой* сөзінің /сөзбе-сөз аудармасы: аб «су», ру «бет, жүз»/ түркі тіліндегі *йуз суы* түріндегі калькасы қолданылған:

jerä dökti mäliklär jüzi sujın
jaramaz işlärä vermişdi bojin [159, 236 б.]

Қазақшасы: Жерге төкті патшалар жүзі суын
Жарамас істерге бойын берді

«Шаһнаманың» түркі тіліндегі аудармасында да *абырой* сөзі «жоғары дәреже», «бедел» деген мағынада, яғни қазіргі қазақ тіліндегі мағынасында жұмсалған. Аталған тіркестердің «Құтатғу білік» секілді түркі жазба ескерткіштерінің ең ескісінде қолданылуының өзі оның шыққан көзі Фирдоусидің «Шаһнамасы» болғанын танытады. «Құтатғу біліктегі» «Шаһнаманың» әсері, онда көрініс тапқан араб, парсы тілдерінің дәстүрі туралы Е.Э.Бертельс былай дейді: «Сейчас уже не может быть сомнения в том, что поэма «Қутадгу билик» возникла в Кашгаре под чрезвычайно мощным влиянием литературной школы, сложившейся в IX-X вв. в саманидской Бухаре и применявшей для выражения своих мыслей почти в равной степени и арабский, и персидский языки» [197, 75 б.]. Орта ғасырлардағы түркі ескерткіштерінде *жүз суы*, *бет суы* түріндегі калькаланған тіркес қолданылып келсе, одан кейінгі, яғни XIX ғасырдың екінші жартысы – XX ғасырдың басында бұл тұрақты тіркес парсылық кірме сөз *аброй*-мен алмастырылған.

«Шаһнама» арқылы еніп, араб, парсы тілдерінен калькаланған кірме фразеологизмдердің бірі - қазақ тіліндегі *көздің нұры* тұрақты тіркесі. Бұл тұрақты орамның парсы тіліндегі *nur-e çeşm* түріндегі прототипі Фирдоусидің «Шаһнамасында» қолданылған. Р.Ф. Исламов көрсеткендей, «Шаһнаманың» түркі тіліндегі аудармасында бұл кірме тіркес мынадай мәнмәтінде қолданылған:

Şahın köñli dilädi kinä wü žänk
Dedi oylına i köz nuri Hüşänk

Қазақшасы: Шаһтың көңілі тіледі ыза мен соғыс,

Парсы тіліндегі бұл фразеологизмді, әдетте, ата-ана өзінің перзентіне қатысты қолданады. Адамның көзінің нұры – оның перзенті. Мұны жоғарыда келтірілген мысал да растайды. Шахтың өзінің ұлы – Хушанкке қаратып айтқан сөзінде қаратпа сөз ретінде қолданылған метафора ретінде танимыз. Бұл кірме фразеологизм қазақ тілінде де этимондағы мағынасын сақтаған. Мысалы Ыбырай Алтынсариннің атасы Балқожаның Орынборда оқып жүрген жас-өспірім немересіне жолдаған танымал өлеңіндегі «*Үміт еткен көзімнің нұры – балам, Жаныңа жәрдем берсін Хақ тағалам*» деген жолдарды еске түсірейік. Осы асыл, қадірлі нәрсеге не болмаса адамға қатысты айтылатын араб, парсы тілдерінен калькаланған *көз нұры* тұрақты тіркесінің таза түркілік семантикалық варианты бар екен. Түркі тілінде *көздің нұры* мағынасында *көз жағы*, яғни *көздің майы* тіркесі қолданылған. *Жағ* көне түркі тілінде «май» деген мағынадағы сөз. «Шаһнаманың» түркілік аудармасы тілінде де *көз жағы* тұрақты тіркесі парсыдан калькаланған *көз нұры*, арабтың *qurratu-l-‘ayn* (сөзбе сөз аудармасы: *qurratu* «салқындық, суықтық», *‘ayn* «көз») тіркестерімен жарыса, мағыналас тіркестер ретінде бір мәтін ішінде қатар қолданылады екен. Таза түркілік *көз жағы*, яғни *көз майы* тіркесі қазіргі қазақ тілінде *көз жауы* түрінде қолданылады, «май» мағынасындағы *жағ//жау* сөзінің қатысуымен жасалған «өзіне еріксіз қаратты, қызықтырды, телміртті» мағынасындағы «көздің жауын алды», «көз тойды, көз тұшынды» мағынасындағы *көз майланды*, *көз майын тауысты* тіркестері бар. Мысалы: *Алғандай екі көздің жауын бұрып, Жыммып, езу тартып, қойса күліп, А, дүние, ойнар ма едім, жиылғанда Бас қосып бозбалалар дәурен сүріп* [ҚТТС, 5 т., 255-б.]. «Май» мағынасындағы түркілік *жағ* сөзінің қазақ тіліндегі өзгерісі туралы Р.Сыздық та айтады: «*Сойылған мал етінің жылы-жұмсағы* деп айту бар. [Жылы деген] сөздің о бастағы тұлғасы *жаулы* <*жаулығ* <*жағлығ* болып табылады. *Жағ-жау* түбірі «май» деген ұғымды білдірген. Демек, *еттің жылы-жұмсағы* оның «майлы-жұмсақ», яғни ең дәмді жерлері дегенді білдірген. *Жау* сөзінің көне замандарда «май» мағынасындағы сөз болғанын, оның *жау-жұмыр*, *жаубүйрек* деген атаулар құрамында келіп, «май, майлы» деген ұғымды білдіргенін білеміз» [35, 97-98 бб.]. Сөйтіп, қазіргі қазақ тіліндегі тіркестер құрамындағы *жау* сөзі түркі тілінде «май» мағынасындағы бірлік екен. Түркілер жақсы нәрсені маймен байланыстырса керек. Әдемі нәрсе «көздің жауын (майын) алады», май – дәмді нәрсе (жылы-жұмсақ).

Қорыта келгенде, қазіргі қазақ тілінің фразеологиялық қорындағы араб, парсы тілдерінен калькаланған кірме фразеологизмдердің ішінде өз бастауын Ә. Фирдоусидің «Шаһнамасынан» алатын тұрақты тіркестер де кездеседі. Басқаша айтқанда, «Шаһнама» тіліндегі парсы фразеологизмдері – қазақ тіліндегі кірме фразеологизмдердің қайнар көзі болып табылады. Мұндай кірмеліктердің этимондарын анықтап, олардың түркі ескерткіштеріндегі қолданысын зерттеу қазақ фразеологизмдері мәселесіне мол материалдар береді. Бұл – парсы тілі мамандарының араласуымен болашақта атқарылуы керек үлкен жұмыстардың бірі.

3.5. Араб, парсылық кірме фразеологизмдердің тілге ену кезені

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

Көне түркі әдеби тілінде жазылған «**Һибату – л-хақайиқ**» ескерткішін оған дейінгі «Құтадғу біліг» мәтінімен салыстырған түрколог ғалым Б. Сағындықұлы онда араб, парсы элементтерінің, сөз орамдарының көбірек екеніне, ал кейінгі ескерткіштерге қарағанда салыстырмалы түрде аз екеніне назар аударып отырып, аталған ескерткіштің жазылу уақытын XII ғасырдың басы деген болжам айтады [198, 62 б.]. Аталған ескерткіштен күні бүгінге дейін семантикалық жағынан өзгермей қолданылып жүрген кірме фразеологизмдерді табамыз. Сондай фразеологизмдердің бірі *лағнет айту* түріндегі етістікті фразеологизм:

Йема төрт ешиңа ыдурман салам,
Олардин усанмақ качан ол мәңа.
Садик бирла Фарух үчүнч Зу н-нурайн,
'Али төртиланчи ол Әрсиғ тона.
Ким ерса бу төрт ешга бад и'тикад
Тутар ерса *мың ли'ән айурман* аңа [198, 9]

Тағы да төрт досыңа сәлем жолдаймын.
Олардан жалығуым ешқашан мүмкін емес.
Садық пен Фарух, үшіншісі – Зу-н-нурайн
Төртіншісі – Әли, ол – теңдесі жоқ батыр.
Кімде-кім бұл төрт досқа сенбестік,
көрсететін болса, оған *мың лағнет айтамын* [198, 39].

Ескерткіштегі *ли'ән* арабтың *ла'нат* «қарғыс» сөзінің көпше түрі болып табылады.

Са'адат йолы «бақыт жолы»: *Билиг бирла билинур са'адат йолы, Билиг бил са'адат йолыны була* [198, 12]- Бақыт жолы білім арқылы білінеді, Білім ал. Бақыт жолын ізде [198, 41].

Әшкере болу. *Қамуг йашру ишиң болуп ашқара, Бу көрган ешитқан сәңа құлмасун* [198, 17]: Барлық жасырын ісің әшкере болып, көрген, есіткен (кісі) саған құлмесін.

Мехнат оты. Өчар мехнат оты кечар наубаты, Қалур сабр идиси сауабын тутуб [198, 28]. – Өшер мехнеттің оты, көшер азабы. Сабыр иесі сауабына қалар.

Едгү фи'л – ізгі пиғыл «ізгі іс, жақсы амал». *Тирил едгү фи'лын көңүллар алып, Есизлигдин өзни сираңғу салып* [198, 29]. – Ізгі істерді көңілге алып өмір сүр, ессіздіктен өзіңді аулақ ұстап. *Ізгі іс* деген тіркес те қолданылған: *Еши едгү болса, ер едгү болур* [198, 30] – Ісі ізгі болса, ер ізгі болар. Немесе: *Есиз едгү*

ишка йанут болмаз ол [198, 29] – Ессіз ізгі істің қарымын қайтара алмас. Арабтың «іс, амал» мағынасындағы *фи‘л* сөзі орта ғасыр ескерткіштерінде түпнұсқа тілдегі мағынасынан ауытқымаған, бұл ХХ ғасырдың алғашқы ширегіне дейін келген қазақ кітаби ақындарының қолданысында да өзгермеген. Бұл сөздің «ой, ниет» мағынасын беріп, семантикалық жағынан трансформациялануы араб графикасынан бас тартып, араб тілін оқыту тоқтаған кезде, яғни шамамен ХХ ғасырдың ортасына таман орын алса керек.

Һадйа қылу «кәде қылу, яғни «сыйлық жасау, сыйға беру». *Сәңа һадйа қылдым бу таңсуқ сөзүм, Мәңа һадйа қылу ду‘а деп сени* [198, 35]: «Саған сыйға тарттым бұл таңсық сөзімді, Маған сыйласын дұғасын деп». Арабтың «сыйлық» мағынасындағы *һадйа* сөзі қазір *кәде* түрінде, *кәдесін жасау, кәдеге асты, кәдесін алды* секілді фразеологизмдерде қолданылып, семантикасы түпнұсқадан аса алшақтап кетпеген. Бұл фразеологизмнің *артут қылу* түріндегі түркілік варианты да ескерткіште жарыса қолданылған: *Артур қылайын – сыйлық қылайын: Мән артут қылайын шаһымға аны* [198, 9] «мен шаһыма сыйға тартайын оны».

XIV ғ. ескерткіші болып табылатын Хорезмидің «Мухаббат-намесі» – тәжік-парсы жазба әдеби дәстүрінің ықпалы айқын сезілетін әдеби жәдігер. Хорезмидің парсы тілін білгені, парсы тілінде жазылған мәтінге сүйенгені мәлім. Ақынның ««Мухаббат-намені» он наме қылмақпын, Екі бабын һәм парсыша етейін» деп жазуы да осыны айғақтайды. *Махаббат кеніші (мухаббат генжи), жад қылдым (йад қылдым), таң самалы (Саба йели), мәжіліс құрылды (маджлис құрұлды), тоты тіліңіз, қабул қылдым, хидмат қылайын, мадақ айтайын (мадх айайын), әлем қуанышы (‘әлам қуванжи), сайыпқыран (сахибул-қиран), қамқор бол (ғамхор болғыл), рақым етіп (рахм етиб), махаббат оты (мухаббат нары), шекер ерің (шакар ерниң), әддіден асты (хаддин ашты), аһ ұрды, дертке дәрмен жоқ (дәрдиңға һеч дарман йоқ), ғашықтық оты (Хорезми ‘ишқың отыға йақылды), шырын сөз (сөзүң ширин, өзүң Хосравдин афзун), бауырымнан қан ағады, ғұмыр кешті, есірік көз, жақұт ерін (йақут ерин), наркес көзді (наркис көзлі), шекер ерінді (шакар дудағлы), ақиқат әлемі (хақиқат ‘әламы), гауһар тіс, лағыл ернін т.с.с.* фразеологизмдерді парсы тіліндегі мәтін арқылы енген кірме бірліктер деп тануға болады. Бұл келтірілген фразеологизмдердің ішінде *мухаббат кеніші*, *‘әлам қуванжи*, *мухаббат нары*, *хақиқат ‘әламы* түріндегілері араб, парсылық изафетті түркі тілінің заңдылығына сай қайта құрудың нәтижесі деп танимыз. Мысалы: Мухаммад Хожа-бек *‘әлам қуванжи «Мұхаммед Хожа бек – әлемнің қуанышы»* [199,136]. *Мухаббат нары жандан кетмади һеч «махаббат оты жандан еш кетпеді»* [199, 151]. *Мухаббат ганжини адамға берған «махаббат кенішін адамға берген»* [199, 16]. Ал *йад қылу, саба йели, маджлис құру, тоты тіліңіз, қабул қылдым, хидмат қылайын, мадақ айтайын, ғамхор болғыл, рахм ету, шакар ерин, хаддин асты, аһ ұру, дертке дәрмен жоқ, ғұмыр кешу* секілді фразеологизмдердің парсы тілінен жартылай калькаланған бірліктер екенін тану қиынға түспейді. Ал осы келтірілген фразеологизмдердің ішіндегі *есірік көз, бауырымнан қан ағады* фразеологизмдерін толық калька деп айту талас туғызуы мүмкін. Алайда келтірілген тіркестердің мәнмәтіндегі қолданысына

талдау жасау арқылы бұған көз жеткізуге болады. *Есірік көз* тұрақты тіркесі орта ғасырлық түркі ескерткіштерінде қыздың әдемі көзін сипаттайтын тұста кездеседі. «Мухаббат-намеде» де осыны байқаймыз. Мысалы: *Жиһанның фитнасы есрук көзүңда*: Жиһанның алдап-арбауы есірік көзінде [199, 90]. *Есірік көз*-ді «мас көз, қарасынан аласы көп көз» (томные, пьяные глаза) деп түсіндіруге болады. Б.Сағындықұлы да *есрук* сөзін «мас, есіру» деп түсіндіреді. *Мас(т) көз, есірік көз* – парсы классикалық әдебиетінде көп қолданылатын образдардың бірі. Қазіргі қазақ тілі иелерінің түсінігіне де мас адамның көзін «әдемі көз» деп ұғыну жат. Ал ескерткіште «*тағы мың жыл өтсе де ондай ай тумайды*», «*жүзі барша әлемге арай береді*» деп суреттелген сұлуды *есірік көзді* деп сипаттау түркілік метафора болмаса керек. Ал *сенің 'ишқыңнан бағрымдин ақар қан* «саған деген махаббатымның күштілігінен бауырымнан қан ағар» деу де парсы дүниетанымына тән орамдар. Ғашықтықты қайғы деп ұғынып, осы қайғыдан көзінен қанды жас ағу, жүрегі мен бауыры қан болу – Шығыс поэзиясындағы кәнігі қолданыстар. *Бауыры қан болу, бауырынан қан ағу* фразеологизмдерінің жартылай калькаланған варианты *жігері құм болу* түрінде қазіргі тілімізде тұрақтаған. Қазіргі қазақ тіліндегі «меселі қайтты, сағы сынды» деген мағынадағы *жігері құм болды* фразеологизмінің құрамындағы парсының *жігер* сөзі бұл орамның кірмелігінен хабар береді. Парсы сөзі *джегар* – адам ағзаларының ішіндегі маңыздыларының бірі болып табылатын бауыр. *Жігер* сөзінің соматикалық атау ретіндегі нақты мағынасы шығыс тілдерінің ықпалын сақтаған түрік, эзирбайжан секілді түркі тілдерінде бар болғанмен, қазақ тілінде жоқ. Қазіргі қазақ лингвомәдениетінің өкілдері *жігер* сөзін «қажыр», «қайрат», «ынта» секілді абстракт ұғымдардың атауы деп біледі. Мұның өзі парсылық *жігер* сөзінің поэтикалық мәтіндер арқылы келгенін танытады. Қазақ тіліндегі *жігері құм болды* фразеологизмін біз парсы тілінен аударылып алынған жартылай калька деп танимыз. Парсы тіліндегі *хун бэ джегар кардан* «бауыры қан болу», *хун бэ джегар шодан* «бауырын қан қылу» /ПРС, т.І, 589-б./ түріндегі тұрақты тіркестер аталған фразеологизмнің прототипі бола алады. Бұл фразеологизмдер Омар Хайам, Сағди, Хафиз секілді парсы классикалық әдебиеті өкілдерінің қолданысында көп кездеседі. Ал бұл тұрақты тіркестің орта ғасырлардағы түркі мәтіндерінде *бауыры қан болды* түріндегі толық калькасы қолданылғанына Қожа Ахмет Ясауи хикметтері арқылы көз жеткіземіз:

'ишк халқ ічідә сирры ниһан,
 Аһ ұрса, көккә йетер рәні хэзан.
 Көзі йашлық, көңлі сынұқ һәм бағры қан,
 Берйан болмай хақ йолыны билә болмас [108, 332].

Ал «Мухаббат-наме» секілді поэтикалық жәдігерде аталған фразеологизм *бауырымнан қан ағар* түрінде кездеседі: *Сенің 'ишқыңда бағрымдын ақар қан* «Саған ғашық болғаннан бауырымнан қан ағады» [199, 82]. Жалпы, *жігер* сөзінің жеке тұрып, не болмаса тұрақты тіркестер құрамында қолданылуына мысал көне түркі сөздігінде тіркелмегенін байқадық, С.Е. Маловтың «Памятники древнетюркской письменности» атты зерттеуіндегі сөздіктен де кездестірмедік. Шамаcы, бұл сөздің қолданысы араб, парсы тілдерінің қайта

жанданып, бұл тілдерден аударма жасау ісіне үлкен ден қойылған тұста, яғни ХІХ ғасырдың екінші жартысынан бастап қоғамдағы кітап бастыру, аударма секілді әлеуметтік қызметтерге белсенді қатысқан кітаби ақындардың қызметімен байланысты болса керек. Болашақта араб, парсы секілді шығыс тілдерін қатар меңгеріп, осы тілдерде де өлең жазған Навои, Бабыр секілді түркі шайырларының тілдерін зерттеу шығыс тілдерінен калькаланған тіркестерді тануда мол деректер беріп, көмектесетіні сөзсіз. Ал калькалау мәселесіне келгенде, бұл дәстүрдің орта ғасырлардан келе жатқанын академик Р. Сыздықованың хикметтерде жарыса қолданылған парсылық *хак-и пайы* және оның *айағ басқан ізләр* түріндегі түркілік варианты турасындағы мына пікірі растай түседі: « ... Сан жағынан *хак-и пайы* мен *айағ басқан ізләр* варианты шамалас, соңғысы парсы тілінен жасалған калька деуге болады, бұлар о бастан осылайша жарыса хатқа түсті ме, жоқ әуелде түркі жұртына түсінікті *айақ басқан із (тозаң, топырақ)* түрінде беріліп, кейін парсышасы тәуір көрінді ме, әлде керісінше ме – тап басып айту қиын» [108, 100]. «Қайғырды» мағынасындағы *жігері қан болды* тұрақты тіркесі түрікмен тілінің жазба ескерткіштерінде де *йүрегі ган болды, йүрегі ган ичинде* түріндегі фразеологизмдермен қатар қолданылады екен: *Жигерим қан болуб, көзләрим йаши болуб* (Молланепес, «Зохра и Тахир», ХІХ ғ.) [51,93]. Түрікмен тілі секілді өзге түркі тілдерінің материалдары да қазақ тіліндегі *жігері құм болды* тұрақты тіркесінің о баста парсы тілінен *жігері қан болды* түрінде аударылып қолданылған калька деген топшылауымызды дәлелдей түседі.

Жоғарыда келтірілген фразеологизмдермен бірге «Мухаббат-намеде» біз кірме семантикалық фразеологизмдер деп таныған, сопылық поэзия арқылы кең тараған гүл мен бұлбұл, шам мен көбелек секілді тұрақты тіркестердің қолданысы да заңды, себебі аталған поэтикалық дүние сопылық әдебиет үлгілерінің бірі болып табылады. Мысалы: *Чаманниң гүллары бұлбұл била хош* «Бақтағы гүлдер бұлбұлмен (болады) хош» [199, 76.]. *Көңұл пәруана болды болды ол йолаға* «көңілім сендей шыраққа көбелек болды» [199,152]. Мұндай семантикалық фразеологизмде идея сақталады да, компоненттер ауысып қолданыла береді. *Гүл мен бұлбұл* дәл осы мәтінде *шешек пен бұлбұл* түрінде кездессе, қазіргі қолданыста әдетте *көбелек пен шам* түрінде кездесетін фразеологизм, *пәруана мен йола* түріндегі тіркес компоненттерінің бірі парсылық, екіншісі түркі сөзі болып келеді.

Ескерткіштің тілі қазіргі қолданыстағы кейбір сөздердің бір кездерде екі компоненттен тұратын фразеологиялық орам болғанын көрсетеді. Мәселен, қазіргі қазақ тілінде «асқан батыр, мықты, ер» мағынасындағы *сайыпқыран* сөзі арабтың *сәхиб қирән* тіркесінің лексикаланған формасы екеніне көз жеткіземіз: *Айа, сахиб қыран, ким ұзарлар, Қылығыңдин 'адулар қан ичинда: Ей, сақып қыран, жсауың жүзеді қылышыңнан (аққан) қан ишінде* [199,39]. *Сәхиб қирән* тіркесі парсыша-орысша сөздікте былай түсіндіріледі: *صاحب قران* [сахәбғэран] 1. книж.счастливый, победоносный (рожденный под знаком Венеры и Юпитера или Венеры и Солнце). 2. ист. Обладатель счастливого сочетания звезд (титул иранских шахов) (ППС, т.2, с.130).

Көне түркі тіліндегі *аяқ ұру* тіркесі қазіргі қазақ тілінде *аяқ басу, қадам басу* түрінде қолданылып жүр, көне түркілік *аяқ/адақ* сөзі қазіргі кезде арабтың *қадам* сөзімен алмастырылған. Не болмаса қазіргі қазақ тілінде қолданылып жүрген *қызмет ету, қызмет атқару, қызмет істеу* тіркестеріндегі *қызмет* сөзі ежелгі түркі тіліндегі *таруу* сөзін ығыстырса, *гүлдену* етістігіне негіз болған парсының *гүл* сөзі байырғы тіліміздегі *шешек* сөзін алмастырғаны мәлім. Осылайша түркінің байырғы сөздерін кейіннен араб, парсы кірме сөздері алмастырғанын көреміз. Тіліміздегі *мекенде-, астарла-, гүлде-* секілді толып жатқан етістіктердің негізін араб, парсы сөздері құрап тұр. Бұл кірме сөздер тым ертеректе еніп, тілімізде әбден игеріліп, бөтендігі мүлде сезілмейтін дәрежеге жеткен. Түркі тілінің материалдары *ұр-* етістігінің *аяқ ұр-* деген тұрақты тіркесте қолданылғанын көрсетеді, кейіннен орта ғасырларда *аяқ сөзі қадам* сөзімен алмастырылғанын байқаймыз.

Түркі фразеологизмдерін зерттеуге арналған еңбектерден орта ғасырларда парсы тілінен кірме бірліктер қабылдау мәселесіне келгенде материалдық кірмелерден гөрі калькалауға артықшылық берілгенін байқауға болады. Қазіргі тіліміздегі *абыройы төгілді* түріндегі түйдекті тіркес орта ғасырлардағы түркі ескерткіштерінде *йүз суы төгілді* түрінде қолданылған. Міне, осындай мысалдар араб, парсы тілдерінен калькалау үрдісіне орта ғасырларда көңіл бөлінсе, ХІХ ғасырдың соңғы ширегі мен ХХ ғасырдың басындағы кітаби ақындар шығармашылығында аудармай, түпнұсқадағы күйінде қабылдау етек алғанын көрсетеді. Мұның себебін ашу үшін түркі ескерткіштері мен кисса-дастандар тілін салыстыра зерттеу қажет болады.

«Шаһнаманың» түркі тіліндегі аудармасында да *абырой* сөзі «жоғары дәреже», «бедел» деген мағынада, яғни қазіргі қазақ тіліндегі мағынасында жұмсалып тұр, *абройын төгу* де, *бет суын төгу* де «дәрежесін төмендету», «беделін төмендету» мағынасында жұмсалған. Қазіргі тілімізде *абыройын төгу* тұрақты тіркесі *бетінің суын төгу* тіркесімен қатар, жарыса қолданылады, бұлар семантикалық тұрғыдан да пара-пар, бірдей дәрежедегі орамдар.

Қазіргі қазақ тіліндегі «бедел, қадір, жақсы атақ» мағынасындағы парсының *абырой* (парсының *аб «су» және руй «бет, жүз»* сөздерінен тұрады) кірме сөзі ХІ ғасыр ескерткіші «Құтадғу білікте» *jüz subu* тіркесі түрінде бірнеше рет қолданылғанын. Бұл тіркес одан кейінгі түркі жазба ескерткіштерінің бірі «Наһджу-ул фарадисте» *йүзүм сувын төкәрмән*, Сейф Сарайидің «Гүлістанында» *йүз сувын төкүб йүрүрмәгей*, Құтбтың «Хұсрау-Шырынында» *төксе ол жүзі сувын* түрлерінде қолданылған [167, 84 б.]. Өзбек ғалымы Э.Умаров та Ө.Навои мен оның тұстастарының, оған дейінгі түркі ақындарының қолданысында *жүз суы* тіркесі *аброй* сөзімен қатар қолданылғанын айта келіп, *абройын төгу* тіркесінің парсы тілінің ықпалы арқасында пайда болғанын, яғни калькаланған тіркес екенін ескертеді [168, 85 б.]. Сонымен, қазіргі қазақ тіліндегі «ұятқа қалды, маскара болды» мағынасындағы *абыройы төгілді, бетінің суы төгілді* тұрақты тіркестерін парсы тіліндегі этимоннан аударылған жартылай калька мен толық калька деп танимыз. Бұл тіркестердің «Құтадғу білік» секілді түркі жазба ескерткішінде, Фирдоусидің «Шаһнамасының» түркі

тіліндегі аудармасында жарыса қолданылуы да осыны дәлелдейді. Ортағасырлық түркі ескерткіштерінде *жүз суы, бет суы* түріндегі калькаланған түрі қолданылып келсе, одан кейінгі, яғни XIX ғасырдың екінші жартысы – XX ғасырдың басында бұл тұрақты тіркестегі *жүз суы* парсылық *аброй* сөзімен алмастырылып, жартылай калька түрінде көбірек қолданылған.

Құран арқылы келген фразеологизмдердің қазақ тіліне **енген уақытын** анықтау мәселесіне келгенде, ортақ түркілік кезенге соқпай кете алмаймыз. Басқа тілден бірліктер, идеялар қабылдау мәдени қарым-қатынас орнаған кезде басталады. XI-XIV ғасырлардағы түркі ескерткіштеріне қатысты С.Е. Малов халық арасына исламды тарату үшін бұл жаңа дінді уағыздаушылардың монғол шаманизмімен, ұйғыр буддизмімен күрес жағдайында жүргенін айта келіп, исламды тез арада тарату мақсатында Бұқара молдалары діни қарар – пәтуа шығаруға мәжбүр болғаныны туралы айтады. Бұл пәтуа Құранды сакралды араб тілінен түркі тіліне аударуға рұқсат береді. Көне түркі тілінде араб жазуымен жазылған мұндай Құрандардың қолжазбалары тәпсірлерімен бірге біздің кезімізге жеткен [79, 221 б.]. Осындай тәпсірлердің бірінің тілі туралы А.К. Боровковтың зерттеуі белгілі [78]. А.К. Боровковтың пікірінше, XII-XIII ғасырлардың ескерткіші болып танылған бұл тәпсір – оған дейін ертеректе болған түпнұсқаның көшірмесі. Демек XII ғасырлардан да ертерек уақытта діни мәтіндердің араб тілінен түркі тіліне аударылған нұсқалары болғанға ұқсайды.

Құранмен түркілердің танысуы ислам енген уақыттан бастап орын алғаны анық. Аударманың жандануымен бірге бір тілден екінші тілге лексикалық және фразеологиялық бірліктер де өте бастайды. Араб тіліндегі Құраннан түркі тіліне жолма-жол аударылған аяттардың болғаны туралы мәліметті А.К. Боровковтан кездестіреміз. Ол ортаазиялық тәпсірдің тіліне қатысты Құранның XVIII сүресінен бастап, тәпсірімен бірге жолма-жол аударылған жолдар екенін келтіреді [78, 4 б.]. Сонымен бірге, XII-XIII ғасырларға жатқызылып жүрген түркі тіліндегі тәпсірдің бізге жетпеген нұсқасының болған деген жорамалды түрік ғалымы А. Инан да айтады. Оның айтуы бойынша, тәпсірдің көшірмесі XI ғасырда, яғни X ғасырда қарахандықтардың исламды қабылдағанынан кейін бір ғасырдан соң және Табаридің Құранды араб тілінен тәжік-парсы тіліне алғаш рет Бұқарада 961-976 жылдары аударған уақытынан кейін араға бір ғасыр салып түркі тіліне аударылған. Яғни А.К. Боровков ортаазиялық тәпсірдің XII-XIII ғасырда көшіріліп жазылған ескерткіш екенін айта отырып, оның X ғасырда Табари тәпсірінен аударылған түпнұсқасы болғанын да жоққа шығармайды [78, 12 б.]. Алайда Шығыстағы, оның ішіндегі араб-ислам өркениетіндегі аймақтардағы аударма процесін зерттеуші ресейлік шығыстанушы А.В. Германович мұсылман Шығысында Құранды өзге тілдерге аудару секілді практикалық мәселе IX ғасырда әлі қолға алынбағанын айтып, оның себебін исламды қабылдаған халықтардағы әдеби тілдердің бұл тұста қалыптасып үлгермегенімен түсіндіреді. Парсы әдеби тілі тек X ғасырда қалыптасса, түркі әдеби тілінің қалыптасуы одан кейінгі кезеңде жүрді. Құранды исламды қабылдаған өзге халықтардың тілдеріне аудару қажеттілігі X ғасырда ғана пайда болады. Міне, осы кезден бастап Құранның басқа тілдерге аудару ісі қолға алына бастайды да, мұндай аудармалар тәпсір, яғни түсіндірме

деп аталады. Алайда мұндай мәтіндер қасиетті Құран мәтінінің аналогы болып қабылданған емес, сондықтан мұсылман дінбасыларының тарапынан қарсылыққа кез болған жоқ [200, 101 б.].

А.К. Боровковтың ортаазиялық тәпсірді Құранның жолма-жол аудармасы деп айтуына себеп болған оның тіліндегі ерекшеліктер еді. Араб тіліндегі сөйлемдердің құрылымын сақтауға ұмтылыстан мұндай аудармада түркі тілінің синтаксистік нормасының бұзылуы орын алған. Ғалым мұндай калькаланған сөздердің мағынасын тек мәнмәтін арқылы ғана түсінуге мүмкін болғанын айтады. Мысалы, *тақы кескіл анлардын көрклүг кесмек* деген сөйлем туралы: «И отрежь от них прекрасным отрезанием», т.е. «уклонись (отделись) от них прекрасным удалением», где переносное значение глагола *кес-* «резать, отрезать» обусловлена семантикой арабского глагола *батала* «отрезать», «отделять», в пятой породе «отделяться, удаляться от мира» или *қапсады нәрсені білмек бірлә* «окружил все вещи знанием», где значение глагола *қапса-* «окружать, заворачивать» продиктована арабским *хата* «окружать», «захватывать», «объять» и др.» деуі аудармада жолма-жол тәржімеге көбірек орын беріліп, түркілерге түсініксіз болып қалған тұстардың болғанын көрсетеді. Сондай-ақ, тәпсірде *қорқу* етістігі «иман келтіру» деген ауыс мағынасында қолданылған [78, 14 б.]. Сонымен, осы кезге дейін табылған материалдардың негізінде, А.К.Боровков Құран мәтінін түркі тіліне аударудың ХІ ғасырдан басталғанын айтады, алайда одан да ертерек уақытта жасалған аудармалардың болғандығы жоққа шығарылмайды.

Қорыта келгенде, қазақ тіліндегі араб, парсылық кірме фразеологизмдердің тілге қабылдануы орта ғасырлардан басталғанын айтуға болады. Фразеологизмдерді калькалау да орта ғасырлардағы жазба дүниелерді аудару ісімен байланысты. Ал қолда бар материалдар ортағасырлық кезеңде кірме фразеологизмдердің толық калькаланған түріне артықшылық берілгенін көрсетеді. Сондықтан мұндай калькаланған фразеологизмдерді түркі тілін зерттеуші ғалымдар түркі тілінің төл фразеологизмдері деп таниды. Ал араб, парсы тілдерінің қайта жандануы ХІХ ғасырдың екінші жартысынан басталатын кітаби тіл, кітаби ақын деген терминдік тіркестермен аталып жүрген құбылыспен байланысты. Бұл кезеңде ислам дінінің жандануымен бірге араб тілінің, кітаби тілді қолданғандар араб, парсы поэтикалық дәстүрінде тәрбиеленген жазба ақындар болғандықтан парсы тілінің рөлі артты. Бұл кезеңдегі араб, парсы тілдерінің ықпалы орта ғасырларға қарағанда тіптен күштірек болғаны сезіледі. Араб, парсы сөздерін мол қолдану кітаби ақындар үшін «мода» болғанға да ұқсайды. Міне, осындай кезеңде жартылай калькаланған кірме фразеологизмдердің көбірек қолданылғанын байқаймыз.

IV ТАРАУ

КІРМЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМДЕРДІҢ ІШКІ ФОРМАСЫНЫҢ ЛИНГВОКОГНИТИВТІК ҚЫРЫ

4.1. Қазіргі фразеологиядағы «ішкі форма» ұғымы

Тіл біліміндегі *ішкі форма* ұғымы атақты неміс ғалымы Вильгельм фон Гумбольдт (1767-1835) есімімен байланысты. Қазіргі тіл білімінде ішкі форма деген ұғымды анықтауда әртүрлі пікірлер бар. А.А. Потенбня «Мысль и язык» деген еңбегінде ішкі форма терминін поэтикалық сөзге қатысты қолданып, оны сөздің бастапқы этимологиялық мағынасы немесе оның мағынасындағы образды элементтер, ішкі форма мазмұнды берудің тәсілі деп түсіндіреді [201].

Дәстүрлі лингвистикада *ішкі форма* термині лексикалық бірлікке қатысты қолданылып келді. Бұл ұғымды фразеологизмге қатысты қолдану В.В. Виноградов, Л.Н. Ройзензон /1965/, А.В. Кунин /1984/, А.М. Мелерович /1971/ т.с.с. лингвистердің еңбектерінде көрінеді. Фразеологизмдердің, оның ішінде әсіресе идиомдардың ішкі формасын тану фразеологиялық бірліктердің жасалуы, уәждік мәселелерімен тығыз байланысты. Сондықтан фразеологизмнің ішкі формасына қатысты теориялық мәселелер В.В. Виноградовтың фразеологиялық концепцияларынан басталады. Бұл тұстағы постулат ішкі форманы фразеологиялық бірліктің құрамындағы компоненттердің мағынасымен, фразеологиялық жалпы мағынаның уәжін осы компоненттердің семантикасымен байланыстырды. В.В. Виноградовтың бұл концепциясы кейіннен Л.И. Ройзензон еңбегінде өз жалғасын тапты. Л.И. Ройзензон сөз бен фразеологизмнің ішкі формасына арналған мақаласында фразеологизмдердің ішкі формасы олардың уәжділігімен байланысты деген тұжырым жасайды [155, 65 б.]. Ғалым фразеологизмдердің о баста еркін тіркестерден жасалғанын ескерте отырып, құрамындағы компоненттер мен фразеологиялық мағына арасында қандай да бір байланыс болмаса, онда мұндай фразеологизмнің ішкі формасы жоқ деген қорытынды жасайды [155, 68 б.]. А.В. Кунин фразеологизмдердің *ішкі формасы* деп фразеологизмдердің семантикалық құрылымын құрайтын компоненттердің бірін атайды [202, 145 б.].

Қазіргі лингвистикадағы жаңа ғылыми парадигмалар тілді ғаламды түсіндірудің құралы, әрі адамның ғаламды тануының нәтижесі ретінде қарастыруды күн тәртібіне қойып отыр. Бұл өз кезегінде дәстүрлі тұжырымдар мен ұғымдарды когнитивтік ұстанымдарға сай қайта қарастыруды қажет етеді. Осы тұрғыдан келгенде фразеологизмдер, соның ішінде олардың ішкі формасы да когнитивтік лингвистика тұрғысынан қарастырыла бастады. Ендігі жерде когнитивистер түйдек тіркестер жасалуының негізінде оның құрамындағы сөздердің мағыналарын қайта пайымдау процесі жатыр деген бұрынғы постулатты жеткіліксіз деп тауып, идиомдардың табиғатын сол идиомды дүниеге әкелген халықтың дүниетанымымен, олардың концептуалдық әлеміндегі ғаламның тілдік бейнесімен, ассоциативті-бейнелі ойлауындағы ерекшеліктерімен және т.б. факторлармен байланыстыра отырып зерттеу қажеттігін алға тартады.

В.Н. Телия ішкі форманы когнитивтік лингвистика аясында қайта қарап, оған мынадай анықтама береді: «Внутренняя форма для нас – это и форма организации значения в соответствии с образом-мотивом, и образная гештальт-структура, которая не может порвать с этой структурой, поскольку она через нее явлена в буквальном прочтении» [125, с.191].

Тілдік құбылыстарды, соның ішінде идиомдардың семантикасын да, осындай кең аяда қарастыра отырып, идиомдардың қалыптасуы мен қызметін түсінуге, демек, идиомдық мағынаның уәжін түсінуге болады [203]. Идиомдық мағынаның уәжі қайта пайымдау кезіндегі оның құрамындағы сөздердің мағынасымен айқындалмайды, идиомның семантикасының негізінде қоршаған болмыстағы нақты жағдаяттардың образы, гештальты, «суреті» жатады. Когнитивистердің тұжырымы бойынша, фразеологизмдердің ішкі формасы оның компоненттерінің жиынтық мағынасын қайта пайымдау арқылы тумайды, ішкі форма деген фразеологизмдердің астарындағы жатқан образ (образдық негіз) [204, 35 б.]. В.Н. Телия фразеологиялық мағынаны қалыптастыру механизмін былай түсіндіреді: «Формирование идиоматического значения как выводного знания объясняет и природу идиоматичности: слова-компоненты переосмысленного сочетания «отрываются» от своей области референции и переключаются на новую референтную отнесенность не за счет значения сочетания слов, а отталкиваясь от этого значения, которое, включаясь путем выводного знания в новый фрейм, не имеет со своим источником ничего общего, кроме мотивации» [125, 142-143 с.]. Фразеологиялық мағынаның уәжі фразеологизмнің ішкі формасының негізіндегі образбен ғана түсіндіріледі. Сонымен, когнитивтік лингвистика фразеологиялық мағынаның уәжін оның құрамындағы компоненттерінің жиынтық мағынасынан емес, сөйлеушінің (тыңдаушының да) қиялына әсер ететін оның ішкі формасынан іздейді. Фразеологизмдердің, әсіресе идиомдардың мағынасын түсінуге көмектесетін ең басты фактор оның негізіндегі образ болып табылады. Когнитивтік лингвистика адам санасындағы құрылымдарды тілді, соның ішінде фразеологиялық бірліктерді түсіндіру үшін пайдалануға тырысады.

Фразеологиядағы когнитивтік бағыт фразеологизмдердің коммуникативтік мақсаттағы қызметін анықтауға және фразеологиялық бірліктердегі сан түрлі ақпараттардың қатпарларын ашуға бағытталған антропоэзеттік сипатымен ерекшеленеді. Когнитивтік лингвистиканың ең негізгі және басты тезисі – тілдің когнициямен үнемі байланыста екенін көрсету арқылы тілдің когниция үдерісін зерттеуде құнды дереккөз екендігін дәлелдеу. Когниция терминімен жаңа білімді меңгерудегі үдерістердің жиынтығы аталады. Когнитивтік парадигмада фразеологизм тілдік конструкт емес, ол сан алуан ақпаратты бойына жинақтаған микроәтін ретінде танылады. Бұл микроәтін тіл иесінің фразеологизмде жатқан семантикалық ақпараттың барлық түрлерін семантикалық кеңістікте түсіндіруі барысында құрылады [205].

Фразеологизмдердің ішкі формасы деген мәселе когнитивтік лингвистикадағы когнитивтік құрылым ұғымымен тығыз байланысты. **Когнитивтік құрылым** деген ұғымды да ғалымдар әртүрлі түсіндіріп жүр. А.А. Кибрик

когнитивтік құрылым деп адам санасының, оның ойлауы мен танымының құрылымдарын атаса [206], В.Б.Касевич оны «ақпаратты өңдеу процесіндегі адамның көмегімен жасалатын құрылымдар» деп көрсетеді [207, 8 б.]. Бұл терминмен вербалданған және вербалданбаған білімдерді презентациялау схемасын да атайды.

В.Б. Касевичтің түсіндіруінше, адам өзінің когнитивтік тәжірибесінің тек бір бөлігін ғана тіл арқылы жеткізсе, ал когнитивтік ақпараттың едәуір бөлігін өңдеуден тілдің көмегінсіз өткізеді [207, 11 б.]. Бұдан шығатын қорытынды: адамдардың санасында вербалданған және вербалданбаған формадағы білімдер жүйесі өмір сүреді [208, 202 б.]. Вербалданбаған білімдерге суреттер, образдар, схемалар жатқызылады да, ал вербалды білім тіл мен мәтін арқылы белгіленген білімдерді қамтиды.

Адамдардың өзін қоршаған дүние туралы білімі – өзара байланысты когнитивтік құрылымдардың ашық жүйесі. Когнитивтік құрылымды анықтаудағы білімдер екіге бөлінеді: бірінші топ когнитивтік құрылымды ұғымдық ойлау категориясынан тілдік, сөйлеу категориясына өтудегі әрекет деп түсіндіреді. Оған когнитивтік психологияда қарастырылатын бейвербалды формалар да енгізіледі. Бұл топтың пікірінше, тілдік талдау кезінде тілдік құбылыстар ғана емес, сонымен бірге мінез-құлықты басқаратын психикалық процестер де ескерілуі керек. Сөйлеу қасиетіне ие адам баласына тән когнитивтік құрылымды анықтауда сипаттау мен түсіндіруге үлкен мән беріледі. Бұл топтың пікірінше, бірінші орында адамның тілді меңгеру механизмдерін және бұл механизмдердің құрылымын жасау принциптерін сипаттау мен түсіндіру тұрады [210, 21 б.]. Бұл бағыттағы ғалымдар эмпирикалық зерттеулерге сүйенеді. Екінші бағыттағылар когнитивтік құрылымды реконструкциялауды тілдік жүйені талдау арқылы жүргізуді мақсат етеді. Мұнда тіл мен сөйлеу бірліктерінен когнитивтік құрылымға қарай бағытталған әрекет көзделеді. Фразеологиялық бірліктерге қатысты алғанда кірме және төл фразеологиялық бірліктердің ішкі формасы мен мағынасының когнитивтік деңгейіндегі сақталатын қоршаған әлем, дүние туралы білімдердегі ұқсастықтар мен айырмашылықтарды тауып, оларға когнитивтік талдау жасау біздің жағдайымызда, яғни кірмелікті тануда ерекше мәнге ие.

Тілде әлем туралы түрлі ақпараттар сақталады. Білім дегеніміз – қоғамдық-тарихи тәжірибе арқылы тексерілген, логика арқылы ақиқаттығына көз жеткізілген шындықты танудың нәтижесі. Болмыс туралы білім адамның санасында түсініктер, ұғымдар, ой қорытындылары, теориялар түрінде бейнеленіп, табиғи және жасанды тіл белгілерінің көмегімен бекітіледі. Фразеологизм де тілдік бірлік, әлем туралы білімдерді өз бойына сыйғызған ақпарат бірлігі, білімнің ерекше құрылымы болып табылады.

В.Н.Телия форма мен мазмұнның диалектикалық бірлігінде артықшылық мазмұнға, яғни тілдің шындық туралы ақпаратты қамтамасыз ететін мүмкіндігіне берілетінін алға тартады [125, 154 б.]. Сонымен, фразеологиялық мағына мен ішкі форма біріге келе, когнитивтік құрылымды түзеді. Бұл когнитивтік құрылымның негізін мағынаның когнитивтік деңгейі мен ішкі форманың

когнитивтік деңгейі құрайды. Енді осылардың әрқайсысына жеке-жеке тоқталайық.

Қазіргі заманғы ғылыми парадигмаларда *мағына* когнитивтік құрылым ретінде қарастырыла бастады [204, 37 б.]. Тілдік белгінің вербалды дефинициясында адам санасының, ойлау қасиетінің нәтижелері көрініс тауып, тіркеледі. Тілдік бірліктердің мағыналарының қалыптасуында белсенді рөлді когниция иесі – адам атқарады. Тілдік семантика адамның ойлау қызметін анықтауға мүмкіндік береді. Тіл – танымның ажырамас бір бөлшегі, тіл арқылы көзбен көріп, бақылауға келмейтін адамның когнитивтік әлеміне бойлауға, адам санасының құрылымдарына еруге болады [211, 37 б.].

Сонымен, когнитивтік лингвистикада тілдік бірліктің (оның ішінде фразеологиялық бірлік те бар) *мағынасы* когнитивтік феномен [211], тілде көрініс тапқан адам қызметімен тығыз байланысты білімдер мен тәжірибе қабаттарын бейнелейтін *когнитивтік құрылым* болып табылады. Когнитивтік лингвистикада мағына деп белгілі бір объект туралы білімдердің кешенін атайды. Бұл білімдер кешеніне, яғни жиынтығына таза тілдік және тілдік емес энциклопедиялық ақпараттар да кіреді. Оларды бір-бірінен ажырату қиындық туғызады, себебі тілдік білім әлем туралы білімдерден автономды өмір сүре алмайды [213, 37 б.]. Фразеологиялық бірліктердің мағынасы басқа когнитивтік құрылымдар немесе білімдер жиынтығы контекстінде ғана түсінікті болады [214, 60 б.].

Осыған байланысты *фразеологиялық мағына* деген ұғым да басқаша түсіндірілетін болды. Дәстүрлі лингвистика фразеологиялық мағынаны оның компоненттерінің семантикасынан туындайтын актуалды мағына деп түсіндіріп келсе, когнитивтік лингвистикада фразеологиялық мағына ақпараттар, білімдер ұғымымен байланысты. Фразеологиялық мағынаға ендігі жерде тілдік сананың еншісіндегі ақпараттар көзі, құрамындағы компоненттерінің бойындағы ақпараттар блогы, ақпараттар кешені [125, 103 б.] ретінде танылатын болды. А.В.Куниннің пікірінше, фразеологиялық мағына ақпараттың инварианты болып табылады. Бұл инвариант мағыналары толық немесе жартылай ұғынылған, бір-бірінен бөлек жазылатын тілдік бірліктермен беріледі [89, 187 б.]. Бұдан шығаратын қорытынды, фразеологиялық мағына – тіл иесінің ғасырлар бойы жинаған тәжірибесі, қарым-қатынастары, өмір сүру тәсілі туралы және т.б. сан қырлы ақпараттардың жиынтығы. Кірме фразеологизмдерді когнитивтік тұрғыдан қарастыруда ең алдымен фразеологизмдер мағынасының когнитивтік деңгейінде сақталатын білімді анықтау қажет.

Когнитивтік семантика «мағына неге және қалай пайда болады?» деген сауалдарға жауап іздейді. Егер структурализм семаларды ажыратып, айқындауға мән беретін компонентті талдауға сүйенсе, когнитивизм сан түрлі когнитивті процедуралар арқылы «өңделетін» түрлі білімдерді «көтерген» концептуалдық құрылымдарды зерттеуге ерекше мән береді. Бұл концептуалдық құрылымдардағы білімдерді ең алдымен адамды қоршаған ғалам туралы білімдер жиынтығы құрайды. Білімдердің қалыптасуы адамның танымдық қызметімен тығыз байланысты. Адамның санасында материалдық дүниенің корреляты

ретіндегі «ғаламның суреті» деп аталып жүрген идеалды дүние қалыптасады. Қорыта келгенде, фразеологиялық бірлік – бұл тілдік таңба. Бұл таңба білімдер мен ақпараттарды таңбалау үшін қолданылып, оларды сақтау, жеткізу қызметін атқарады, білімдердің репрезентанты ретінде танылады. Когнитивтік талдаудың мақсаты – осы ақпараттар мен білімдердің қатпарларын ашып, анықтап беру.

Қазақ тіл білімінде фразеологиялық мағына мәселесін зерттеуші ғалым Р.Авакова тіл біліміндегі ішкі форма мен оның белгілеріне қатысты барлық ғылыми пікірлерді сараптай келіп, фразеологизмдердің ішкі формасы деген терминдік тіркеске мынадай анықтама береді: «Фраземалардың ішкі формасы – фраземалардың семантикалық құрылымында фраземажасам компоненттердің қатысы арқылы жасалатын этимологиялық және негізгі (актуалды) мағыналардың ортақ ассоциативті-бейнелі элементі. Ішкі форма фразеологиялық мағынаның эпидигматикалық элементі ретінде фраземаларды жанама түрде екіншілік денотативті ситуациямен теңестіреді [215, 49 б.].

Қазақ тілінің төл фразеологизмдерінің көбінің ішкі формасы айқын, ұғынықты болып келетін болса, кірме фразеологизмдердің ішкі формасы әрқашан айқын бола бермейді. Араб, парсы тілдерінен енген кірме фразеологизмдердің ішкі формасын талдап, тану үшін олардың сол тілдердегі этимондарының ішкі формасының түсіндірілуіне үңілу керек болады. Жалпы, ішкі форманың айқындығы – фразеологизмдердің автохтондығы мен кірмелігін анықтаудағы бірден-бір белгі. Көбіне кірме фразеологизмдердің ішкі формасы айқын емес, оның уәжділік негізі солғын. Сондықтан тұрақты тіркестердегі компоненттердің ішкі формасын анықтау этимологиялық талдаумен тығыз байланысты. Ал калькаланған фразеологизмдердің ішкі формасын анықтау калькаланған бірлік пен оның прототипін салыстыру арқылы ғана жүзеге асады. Ішкі форма мен этимологиялық талдау бір қарағанда ұқсас көрінгенімен, олар бір-бірінен ажыратылады, бұл екеуі бір нәрсе емес. Бұл екеуінің арасындағы айырмашылық ішкі форманы түсіндіру кезінде анықталады.

Сонымен, ішкі форма дегеніміз фразеологизмдердің оқу не есту арқылы образ тудыра алатын қасиеті, фразеологиялық бірліктің астарындағы образ болып табылады.

Фразеологизмдердің ішкі формасын когнитивтік тұрғыдан қарастыруда мынадай негізгі мәселелерге тоқталу қажет болады: фразеологизмдердің ішкі формасындағы бейнелілік, фразеологиялық бірліктердің, әсіресе идиомдардың ішкі формасы ұғымының салыстырмалылығы, ішкі форманың уәжділікпен байланысы, фразеологиялық бірліктердің ішкі формасындағы ұлттық-мәдени коннотация.

4.2. Кірме фразеологизмдердің ішкі формасындағы бейнелілік

Бейнелілік – фразеологиядағы ең негізгі мәселе. Фразеологиялық бейне (образ) фразеологияның «жаны» болып табылады. Бейне адамның санасында адамдарды, заттарды, құбылыстарды, олардың қасиеттерін, ситуацияларды бір-бірімен салыстыру арқылы пайда болады. Ассоциативті байланыстардың даму

процесі күрделі және нәзік үдеріс болып табылады. Бейненің дамуы мен қалыптасуы – лингвистикада әлі түбегейлі шешімін таппаған күрделі мәселе. Фразеологизмдердің құрамындағы сөздерде «жасырынған» семантикалық және синтаксистік әлеует белгілі бір кезеңде, өз кезегі келгенде жаңа ассоциациялардың пайда болуына жағдай туғызады. Фразеологиялық бірліктердің ішкі фразеологиялық байланысы семантикалық синтагматика (В.Г.Гак термині) мен сөздердің валенттілік әлеуетіне байланысты жасалады.

Фразеологизмдердің ішкі формасы бейнелі ме деген сұраққа зерттеушілер әртүрлі жауап беріп келеді. Ғалымдардың бірқатары фразеологизмге бейнелілік тән деп тапса, екінші біреулері мұны мүлде жоққа шығарады. Алайда соңғы зерттеулер фразеологизмнің негізінде бейнелілік жататынын дәлелдеді, бұл әсіресе идиомдарға байланысты. Идиомдардың ішкі формасын зерттеген А.В.Калинина фразеологизмдердің көбінің ішкі формасында сезіп-түйсіну арқылы танылатын бейне (чувственно-наглядный образ) бар екенін, оны синхрондық тұрғыдан тануға болатынын айтады [204, 40 б.].

Араб, парсы кірме фразеологизмдерінің бәріне дерлігі өздерінің бейнелілігімен ерекшеленеді. Тіпті бір қарағанда бейнелілік жоқ сияқты болып көрінетін *бес күндік өмір, мансұқ ету, тәрк ету, талақ ету, сыр күріш* секілді фразеологизмдерде синхрондық тұрғыдан келгенде бейнелілік көрінбесе де, оның дамудың белгілі бір сатысында «жоғалу» мүмкіндігін де естен шығармау қажет. Оның үстіне кірме фразеологизмдердегі бейнелілік оның құрамындағы кірме сөздің «қалтарысында» көрінбей қалуы мүмкін. Себебі кірме сөздердің ішкі формасы қашанда айқын емес. Мысалы, қазақ тіліндегі *шарқ ұрды* фразеологизмінің бейнелілігі сезілмегенмен, оны этимологиялық жолмен анықтауға болады. *Шарқ ұру* фразеологизмінің ішкі формасындағы бейнені тану үшін қолөнер кәсібін білу керек. Шарқ – парсы сөзі, егеу, сондай-ақ кесетін аспаптарды қайрауға арналған станок [122, 303 б.]. *Шарқ ұру* «өткір заттарды қайрауға арналған, айналып тұратын құрал секілді қимыл-әрекет жасау» немесе «айналу», бұл фразеологизмнің негізіндегі бейне – айналып тұратын құрал. Алайда *шарқ* деген парсы сөзі қазіргі тіл иелерінің тарапынан дұрыс түсінілмегеннен кейін бұл тұрақты тіркестің ішкі формасындағы бейне да сезілмейді, осыдан келіп бұл тұрақты тіркестің түсіндірілуі де дәл емес: ШАРҚ ҰРДЫ. Даңғаза болды, алас ұрды. («Шарқ» – парсы сөзі: айнала, жан-жақ деген мағынада) /КТФС, 560-б./ Фразеологиялық сөздік *шарқ* сөзін қолөнерінде пайдаланылатын құрал ретінде емес, «айнала, жан-жақ» деп кеңістікке қатысты мағына ретінде мүлде қате түсіндіреді. Сол секілді оңтүстік қазақтарының қолданысындағы *сыр күріш* деп аталатын тағам атауы ретіндегі тұрақты тіркестегі образ да «ұмытылғандықтан», оны Сыр бойында өсетін күрішпен байланыстыруымыз да мүмкін. Сыр күріш – сүтке пісірілген тәтті ботқа түріндегі тағам. Бұл – парсы тіліндегі *шир берендж* (сүт күріші) деп аталатын дәл осындай тағамның атауы.

Кірме фразеологизмдердің ішкі формасындағы бейнелерді ашуда көбіне көмекке этимологиялық талдау келеді. Себебі кірмеліктің орын алған уақыты да тарихи жағынан тереңге кететін, ретроспективтік сипатқа ие, сондықтан да

уақыт факторы бейнелілікті көмескілендірген. Этимологиялық тұрғыдан қарастырғанда, фразеологизмдердің бәріне дерлік бейнелілік тән. Біздің жағдайымызда кірме фразеологизмдерді этимологиялық талдаумен қатар, кірме фразеологизмдердің ішкі формасындағы образдарды ашу үшін олардың этимондарының ішкі формасындағы образға бару керек. Қазіргі лингвистикадағы үстемдік алған қағидат бойынша «ішкі формасыз, яғни образсыз, фразеологиялық мағына жоқ, демек фразеологизмнің өзі де болмайды». Тілдегі фразеологиялық бірліктер өзінің ішкі формасын жоғалтса да, коммуникативтік қызметін атқара береді, себебі фразеологизмнің ішкі формасы, мағынасы және фразеологизмнің қызметі – осы үшеуінің арасында тығыз байланыс бар, сондықтан бұл үшеуінің біреуі жоғала қалған күнде де фразеологизм тілде өмір сүре береді [204, 41 б.].

«Фразеологизмдердің ішкі формасы» деген ұғым салыстырмалы, яғни олардың астарындағы образды түсіндіруде бірізділік болмайды, ол әрқилы болуы мүмкін. Бұл, әсіресе, идиомдарға қатысты. Бұл әрқилылықтың лингвистикалық себептері бар. Оған идиомның құрамындағы көпмағыналы сөздердің болуын, идиомның шыққан тегін (төркінін) жатқызуға болады. Құрамында архаизмдердің, көп мағыналы сөздердің болмауына қарамастан, қазақ тіліндегі бірқатар идиомдардың ішкі формасындағы бейне белгісіз. Солардың бірі «он екіде бір гүлі ашылмаған» деген фразеологиялық түйдектің уәждемесі (мотивациясы) қазіргі тіл иелеріне мүлде белгісіз, оның «қыршын жас; шынайы таза, ұяты бетінде тұрған именшек, ибалы жас» деген мағынада қолданылатын ғана білеміз: *Ол екі жүзді Ескендірдің он екіде бір гүлі ашылмаған жастығы мен аңқаулығын пайдаланып, он-оңай қолға түсіру үшін екі мың сомның материалын тығып қойып, түрмеге отырғыза жаздағанын біліп күйзелді* (ЛЖ)(ҚТФС, 416).

Бұл идиомның ішкі формасындағы бейнені түсінуде әртүрлі пікірлер бар. Н.Уәлиұлы бұл идиомды *он екіде бір нұсқасы жоқ* фразеологизмімен бірге әуелден он екі мүшеге қатысты айтылған дей келе, бұлар бастапқыда *он екі мүшеде бір нұсқасы жоқ, он екі мүшеде бір гүлі ашылмаған* тәрізді толық күйде қолданыла келіп, «мүше» сөзін түсіріп айтуға байланысты ықшамдалған деп түсіндіреді, мұның себебін сандық ұғымды білдіретін сөздердің өзімен қатар келетін кейбір есімдердің қызметін өзіне қаратып алуға бейім, ал қызметсіз қалған ондай сөздер тіркестің құрамынан шығып қалуға икем тұруынан деп біледі [81, 20 б.]. Н.Уәлиұлының бұл пікірі бұл идиомның ішкі формасындағы бейнеге емес, идиомның уәждемесіне қатысты. Бұл фразеологизмнің ішкі формасындағы образ туралы келесі пікірдің иесі – А.Ислам. Ғалым «бұл идиомның символдық образы жалпыға ортақ гүлдің, соның ішінде әлі ашылмаған гүлдің жас, тазалық, пәктікті білдірер символдық белгісі болмақ» деген пікір айтып [105, 122 б.], оның негізіндегі ашылмаған гүл бейнесін көре білген. Алайда ғалым әрі қарай фразеологиялық түйдектің астарындағы ақпаратты Монғолия қазақтарының салт-дәстүрін зерттеген Б. Кәмалашұлының келтірген деректеріне сүйене отырып, халықтың әдет-ғұрпымен байланыстыра түсіндіруге тырысып, оның уәжіне кетеді: «Бұл жерде мәдени факторды немесе

акпаратты да еске ұстау қажет: қазақ дәстүрі бойынша, қыз бала он үшке толғанда тұрмысқа шығуға құқылы болған: «қазақ халқы ұл-қызын мүшел жасқа келгенге дейін тәрбиелеп, қыз он үшке келгенде, ұл он беске келгенде ер жетті деп көрген. ... Сондықтан қызды он үшке келгенде ұзатып, он беске келген ұлға отау көтеріп берген» [105, 122 б.].

Он екіде бір гүлі ашылмаған идиомның құрамындағы *он екі* сан есімі мен *гүл* сөзінің арасында қандай байланыс бары бізге беймәлім. Сондықтан да бұл идиомның астарындағы «жұмбақ» акпаратты ашуға қызығушылықтан тіл иелері оны әртүрлі түсіндіріп келеді. Бұл идиомға қатысты біз де өз топшылауымызды ұсынбақпыз.

Бұл фразеологиялық түйдектегі «жұмбақты» шешу үшін жауапты Шығыс мәдениетінен іздеп көруге болады. Шығыс мәдениетінде, әсіресе парсы мәдениетінде гүл – мәдени концепт. Ирандықтармен қарым-қатынаста болып, парсы әдебиетімен жақсы таныс болған түркі халықтарында, соның ішінде қазақтарда да *гүл* сөзінің әйел есімдерінде мол кездесуі осының айғағы. *Гүлшара, Гүлсім, Гүлшат, Гүлбарам, Гүлжан, Гүлназ, Гүлім, Гүлназия, Қалам-пыр, Райхан, Нәркес* т.с.с. толып жатқан әйел есімдері гүлмен, гүлдің түрлерімен байланысты. Тәжіктер *гүл хорда, гүл пушидан* (сөзбе-сөз аударғанда: ең таңдаулыны жеп, ең жақсыны кию) «гүл ішіп, гүл жеді» деп, баршылықта өмір сүретін, материалдық жағдайы жақсы адам туралы айтады екен [110]. Парсылар қоғамның бетке ұстар игі жақсыларын *гол сэр-е сабад* «себет бетіндегі гүл» деп образды атайды. Парсы-тәжік тілдеріндегі гүл сөзімен жасалған фразеологизмдерге шолу жасай келе, біз отырықшы халық мәдениетінде гүлдің барлық жақсылық атаулының (жастық шақ, әдемілік, игі жақсылар, игіліктер) символы екенін байқадық. Ал, жай гүл емес, *ашылмаған гүл* парсыларда *өте жас, балаң* деген семантикаға ие. Сондықтан жас сұлудың ернін *ғұнша гүлге* (бүр жармаған гүл яғни бутон) теңеу бар, мұны біз «Мухаббат-намеден» да кездестіреміз, қазақ қисса-дастандарында да *ғұнша* – сұлу қыздың ауызының кішкентайлығын білдіруде қолданылатын троп. Парсы тіліндегі «бүр жармаған гүл» мағынасындағы *عنچه گونچه* сөзінде «кішкентай, жас» семасы бар.

Бұған қоса, парсы тілінде «өте жас, балаң» деген мағынада жұмсалатын *گلي* *از هزار گلش نشکفته* *голи аз Һезар гүлеш нашакафте* (сөзбе-сөз аударғанда «(оның) мың гүлінің бірі де ашылмаған» болып шығады) деген өзін әлі көрсетпеген өте жас жігітке немесе бой түзеген жас қызға қатысты айтылатын фразема бар [216]. Мұны былай түсіндіруге болады: гүл бағы Шығыс әдебиетінде мол әрі ең жиі қолданылатын образ. Қазақ қисса-дастандарында да бұл образ мол қолданылады. Бақ – гүлдің мекені, гүл бағы не гүлзар болу үшін онда көп гүл өсуі керек, демек *мың* (кейде *жүз*) *гүл* деген тіркестегі жүз, мың сан есімдері гүлдің нақты санын емес, оның көптігін, молдығын білдіру үшін қолданылып тұр. Сол мың гүлдің бірінің де ашылмауы гүл бағының жастығын білдіреді емес пе? Ал парсы мәдениетінде ашылмаған гүл – жастықтың, ашылған гүл – шаттық, қуаныш, әдеміліктің символы. Сонымен мың гүлдің бірінің де ашылмауы бактың жас екендігін айту үшін қолданылып тұр, гүлдері бүр жармаған бақ образы арқылы пәктік, балғын-балаңдық идеясын жеткізіп

тұрғанға ұқсайды. Ал парсының *мың (жүз) гүлдің бірі де ашылмаған* деген идиомы мен қазақ фразеологизмініңдегі *он екі санының* арасында қандай байланыс бар? Бұл сауалға жауап беруде этимологиялық ізденістерге барамыз. Қазақ тіліндегі *он екі* сан есімінің қатысуымен жасалған *он сегіз мың ғалам, он екі сәт; мың бір ғалам, он екі сәт* деген фразеологиялық орамдар бар. Бұл орамдардың мағынасын Н. Уәлиев былай түсіндіреді: «*он сегіз мың ғалам; мың бір ғалам* деген фразеологизмдер «әлемдегі барша тіршілік иесі» дегенді аңғартады. Бұл сөздер «он екі сәт» тіркесімен бір қолданыла келе, «ұзақ мерзім» дегенді білдіреді: - *О, бұл (қой) әлі ет болғанша мың бір әлем он екі сәт. Мұнан қашан әкетеді? Ет комбинатына апарған күні қабылдай қоя ма, жоқ па?* (Н. Қазымбеков. Хат. –Жұлдыз, 1986, 127 б.). Қазақтың халық календарын зерттеуші белгілі ғалымдарымыздың бірі – М.Ысқаков кейбір түркі халықтары, оның ішінде ұйғырлар тәулікті он екі шаққа (сағатқа) бөлген деген Ұлықбектің мағлұматына назар аударады. Тәулікті он екі шаққа бөліп, оны он екі жыл есебімен атау монғол халықтарында да бар. ... Көнелік белгі сөзде, әсіресе, фразеологиялық тіркестерде шегенделіп қалады. Қазақ тілінде *он екі сәт* тәрізді тұрақты сөз тіркесінің немесе *сиыр сәске, сиыр түс* тәрізді шақ атауларының болуы тегін емес. Бұлар тәулікті он екі шаққа (сәтке) бөліп, әрқайсысын мүшел жыл есебіндегі сөздермен атау дәстүрінен қалған «жұрнақ» болуы ықтимал» [217, 108 б.]. Н.Уәлиұлының түсіндіруіндегі *он екі* сан есімінің тәулік, жыл санау секілді күнтізбеге қатысты ұғым дегеніне қосатынымыз, *он сегіз мың ғалам, мың бір ғалам, он екі сәт* секілді тұрақты тіркестерден әлемнің жаратылуы туралы мифологиялық түсініктен хабар беретін ақпаратты аңғаруға болады. Мұнда көп нәрсенің («он сегіз мың ғалам») аз ғана уақыт аралығында, көзді ашып жұмғанша (он екі сәт), лезде жаратылғанын, Алла тағаланың құдіретін айтып жеткізу идеясын танимыз. Сонда *он екі* сан есімі *мың да бір* тіркесі секілді сандық мағынасында емес, «көп» деген мағынада жұмсалып, бас-аяғы бар, аяқталған, толыққанды нәрсе не құбылысты атау үшін қолданылып тұрғанын байқауға болады. *Он екі* сөзі де *мың бір* сан есімімен мағыналас, *мың, жүз, мың бір* секілді «көп» мағынасында жұмсалатын болса керек.

Осы тұста біздің бұл топшылауымызды бекітетін мынадай бір қызық жайтты кездестірдік. Шығыс әдебиетін зерттеуші Е.Э. Бертельс өзінің «Чагатайский тарджи'банд неизвестного автора» атты зерттеу мақаласында түркі тіліндегі авторы белгісіз мәтін туралы жазады. Е.Э. Бертельс пікірінше, бұл мәтін – парсы сопылық поэзиясының түркі топырағында бейнеленуін танытатын XI ғасыр ескерткіші және ол Ә. Навоиге дейін жазылған архаикалық сипаттағы шығарма. Сонымен бірге, ғалым бұл түркілік мәтіндегі сандық және геометриялық аллегориялардан Садр ад-Дин Кунави мектебі дәстүрінің іздерін тауып, оны парсы тіліндегі сопылық әдебиеттің бір үлгісіне еліктеп жазылған деген пікірге келеді [218, 474 б.]. Мәтіндегі өлең жолдарында *мың бір* саны (1001) туралы да айтылады:

Сад нызаран сада уа бир ауан
 Бирни көрсәң мукаррар икә деме
 Бир йер андише қыл бул сөзда бираз.
Мын уа бир суреті дүр элф уа элиф,

Һәр бири сифрдин болур мумтаз.
қулл қыл ол сифрны муна ислах
Фәрд бил заужни муна иджаз
Қар хақиқат румузны танысан

Йеру көкден ешіткілсін ауаз.
Ким дил у дин у ақл у джан у жиһан

Джисм ерур баржа жан ерур жанан.

Өлең үзіндісінің айрықшаланған жолдарына көңіл бөлейік. Белгісіз ақын 1001 санының суреті 1000 және арабтың әлиф әрпіне ұқсайтынын айтады да, әрі қарай арифметикалық амалдармен мың бір санын қысқарту жолын көрсетеді. Егер, белгісіз ақын айтқандай, мың бір санының соңғы бірлігін әлифке, екі нөлді бірліктерге айналдырып, оларды бір-біріне қосар болсақ, онда он екі саны мен әлиф әрпі шығар еді (12¹). Бұл жолдарды қазақша былай берген болар едік:

Мың бірдің суреті мың және әлиф,
әрбірі нөлден мумтаз (ерекше) болады.
Нөлді бірлікке айналдырып, жөнде
Екіні бір деп біл, міне, қысқарту!
Ақиқат рәмізін танысаң,

Жер мен көктен әуез есітесің.
Жүрек пен дін, ақыл, жан, жиһан
баршасы тән болар,
Жан жанан болар.

Енді осы жолды Е.Э.Бертельстің қалай аударғанына назар салайық:

Тысяча и единица – форма их алф и алиф,
Но [тысяча и единица] отличаются друг от друга только нулем,
Сделай этот нуль целым – вот тебе восполнение,
Считай пару единицей – вот тебе сокращение!
Если ты поймешь тайны истины,
То ты услышишь голос земли и неба [218, 472 б.].

Бұл өлең жолдарынан түсінгеніміз, 1001 – сопылықта сакралды мәні бар санға ұқсайды. Суфизмде сандар мен әріптердің жұмбақ семантикасы бар, бұл бағыт хуруфизм деген атпен белгілі. Біз Шығыстағы мың, жүз сандарының рәміздік семантикасына терең бойлауды мақсат етпейміз, бірақ мың санының тылсым сыры бар сандар қатарында екенінде сөз жоқ. Сондықтан араб ертегілері жинағының «Мың бір түн» болып аталуы бекер болмаса керек.

Енді он екі санына қайта оралайық. Егер мәтінде жазылғандай, 1001 санын қысқартар болсақ, онда 12 саны шығатын секілді. Демек, мың бір санын қысқартып он екі түрінде де беруге болатын секілді. Сонда, он екіде бір гүлі ашылмаған деген идиомды өзгертіп, «мың бір гүлдің бір гүлі де ашылмаған» деп айтуымызға да болатын сияқты. Міне, бұл жұмбақтың шешуі бізді парсының «мың гүлдің бірі де ашылмаған» деген орамына алып келді. Бәлкім, бұл фразеологиялық түйдек о баста сопылық іліммен, сопылық әдебиетпен байланысты енген болар. Қайткен күнде де, қазақ тіліндегі бұл фразеологиялық түйдектің ішкі формасындағы «бақтағы қауызы ашылмаған жас гүл» образы қазақы дүниетанымынан тумаған, Шығыс мәдениетінен келгенге көбірек ұқсайды. Ал шығыс поэтикалық әлеміндегі гүл дегеніміздің өзі жай гүл емес, роза гүлі ғой, оны қазақ тіліне «раушан» деп аударуымыздың өзі сәтсіз аударманың кесірінен қалыптасқан секілді. *Раушан* парсы тілінен «жарық» деп аударылады. Қазақ тіліндегі *раушан жүзді* деген тұрақты тіркесті (Абайдағы «йүзі раушан») «жарқын, нұрлы жүз» деп түсіну керек.

Қорыта келгенде, қазақ тіліндегі *он екіде бір гүлі ашылмаған* идиомның ішкі формасындағы бейнені танудағы біздің топшылауымыз мынадай: мұндағы образ «бүр жармаған гүлдер», яғни «бүр жармаған гүл бағы». Бұл идиомның

этимоны парсы тіліндегі *мың гүлдің бірі де ашылмаған* фразеологизмі болуы мүмкін екендігін жоққа шығаруға болмайды. Қазақ тіліндегі гүл компонентімен жасалған фразеологизмдердің денін Шығыс мәдениетінен келген деп топшылауымызды қазақтың төл фразеологизмдері де бекітеді. Парсы, тәжік тілдерінде барлық жақсылық атаулыны гүлмен байланыстырса, қазақ тілінде дәл сол идеяны беруде «май» сөзі қолданылады. Егер қазақ фразеологиялық қорында *шешек/гүл* сөзімен жасалған фразеологизмдер саны санаулы болса, *май* компонентінің қатысуымен түзілген фразеологиялық бірліктер саны одан әлдеқайда көп. Бұған көз жеткізу үшін мынадай салыстыру жүргізейік:

Гүл/ шешек: Гүлдей жайнады, гүл-гүл жайнады «құлпырды, әдеміленді»; гүлдей солды «жан азабын шекті»; гүлі солды (қурады) «өмірі таусылды, бітті»; шешек атты «гүлдеді».

Май (түркі тіліндегі жағ/жау): Аузы майға (жылы-жұмсаққа)тиді, аузы майланды – асқа не бір олжаға кенелген кісі туралы айтылады; аузынан ақ май ағызды «жарылқайды, кенелтті»; аузыңа май; аузыңа май, астыңа тай! алғыс. Айтқаның келсін, дегенің болсын деген мағынада (жақсы хабар жеткізген кісіге айтылады); Жілік майы таусылды «жүдеді, болдырды»; Көздің жауын (майын) алды «өзіне еріксіз қаратты, қызықтырды, көздің майын құртты; Көз майын ағызды 1. зарланып, өксікпен жылады; 2. қадалып, көп жұмыс істеді; Көз майланды «көз тойды, көз тұшынды, көркіне көзі тойды, ұнатты»; Майдай жақты «жанына жайлы келді, қатты ұнады, көңіліне қонды»; Майын ағызды, сөздің майын ағызды «шебер сөйледі, әдемі сөйледі»; /бірдеңенің/ майын ішкен адам «шебер, тәжірибелі адам»; Жылы-жұмсақ «еттің майлы, дәмді жері»; жылы-жұмсағын аузына тосты «барлық дәмдіні, жақсы тамақты аузына тосты, жақсылап бақты».

Бұл келтірілген фразеологизмдер қазақ мәдениетінде ең жақсы, әдемі, дәмді нәрселердің бәрін маймен ұқсату орын алғанын көрсетеді. Мұның себебін көшпелілер өміріндегі мал шаруашылығының орнын, қақаған аязды күндері мол табиғатының ерекшелігімен түсіндіруге болады. Алты айлық қысы бар жауын-шашыны мол климатта көшпелілердің жанын сақтайтын нәрсе, басты тамағының май болуы табиғи нәрсе. Ал гүл өсіру мәдениеті дамыған отырықшылардың өмірінде ең жақсы нәрсе атаулының символы ретінде гүл мен жеміс-жидектер аталады. Қорыта келгенде, адамзаттың психологиялық тұрғыдан ұқсастығы тілдерде де лексикалық универсалдардың болуын қамтамасыз ететіні мәлім. Сонымен бірге белгілі бір идеяларды жеткізу мүмкіндігі барлық тілде бар, бірақ оларды айтып жеткізу тәсілдері жағынан олар бір-бірінен ерекшеленетініне көз жеткіздік. Мұнда халықтың ойлауындағы, дүниені тануындағы ұлттық-мәдени ерекшелік айқын көзге түседі.

Фразеологизмдердің ішкі формасындағы образды ашу оңай шаруа емес: зерттеуші ішкі форманы, идиомдағы образдылықты анықтауда қателіктерге ұрынуы да мүмкін. Бірақ әрқашан қарастырылып отырған идиомның қазіргі мағынасының оның этимологиялық жолмен қалпына келтірілетін ішкі формасы арқылы уәжделетінін есте ұстау қажет. Ішкі формадағы образды тануда қиындық келтіретін тұрақты тіркестер идиомдар болып табылады.

Қазақ тіліндегі *он төртінші айдай [бон]* фразеологизмі «толған айдай жарқырап көзге түсетін сұлулық» деп түсіндіріледі. Ауыз әдебиетінен бастап, қисса-дастандарда да жиі қолданылатын бұл фразеологиялық түйдектің ішкі формасындағы образ «толған ай»: *Он төртінші айдай бон, Түседі кімнің көзіне* (Қисса Жүсіп). Қамбар батыр жырында: *Он төртінші айдай бон Түседі кімнің қасына*. Қазақ ертегілерінде бұл фразеологизм *он төртіннен туған айдай* түрінде кездеседі: Мысыр шаһарының Ыбрайым атты патшасының Шам-шибану деген қызы бар, оның сұлулығына теңдесетін жан жоқ, он төртіннен туған айдай (Ертегілер, 3-т., 54-б.). Бұл фразеологизм парсы тіліндегі «әдемі» деген мағынада адамның жүзіне қатысты қолданылатын *مثل ماه شب چارده* месл маһ шаб чарде «он төртінші түнгі айдай (толған айдай)» бейнелі тіркесінің калькасы. Жалпы араб, парсы мәдениеттерінде айдың орны ерекше, айға ұқсату ең жиі кездесетін теңеу [216, 368 б]. Сұлулықты аймен, күнмен теңестіру барлық халықтарда кездеседі, алайда аймен, оның ішінде толық аймен теңестіру – шығыс аруының жастығы мен жамалының тұрақты атрибуты. С. Төлеубаева «Мың бір түн» секілді араб ертегілерінде мол кездесетін бұл метафораның тек сұлу қызға қатысты емес, жас жігіттің көркін сипаттауда да қолданылатындығын айтады [219, 177 б.]. Түркі тілдеріндегі *ай жүзді* фразеологизміндегі айдың сұлулық феноменін сипаттаудағы символдық мәні шығыс мәдениетінен келгені туралы пікір жаңа емес, көп айтылып жүр. Шығыстанушылар күнге қарағанда айдың сұлулық феноменін берудегі ерекше қызметін атап өтіп, оның себебін бұл ай-мақтардағы күннің ыстығы секілді табиғат, ауа райы факторымен байланыс-тырады. Ыстық жақта өмір сүретін халықтар үшін аптаптың көзі – күннен гөрі, жанға жайлы салқындықпен байланысты ай образы жағымды болып табылады. Парсы тілінде әдемілікті айтуда *ай секілді, жаңа ай секілді, он төрт күндік ай секілді* түріндегі фразеологизмдер қолданылады. Қазақ тілінде де *толықсыған айдай* деп те айту бар. Айдың араб, парсы лингвомәденетінде ерекше маңызға ие екенін жаңа туған айды *һиләл* сөзімен атайтынын, ал толған айға қатысты *бадр* сөзінің қолданылуын келтірсек болады. Осындағы әсіресе *бадр* «толған ай» сөзі ерекше поэтикалық экспрессивтілікке ие бірлік. Сондықтан арабтарда да, парсыларда да үйге келген адамды қарсы алуда «толық ай (бадр) келді, үйді нұрландырды» секілді этикеттік клише қолданылады.

4.3. Ішкі форма және фразеологиялық мағынаның уәжділігі

Фразеологизмнің ішкі формасы мен фразеологиялық мағынаның арасындағы байланыс мейлінше қызықты мәселе. Фразеологизмнің қазіргі мағынасындағы ерекшелікті оның құрамындағы сөздер емес, фразеологизмнің ішкі формасы айқындайды. Фразеологизмнің мағынасын оның ішкі формасындағы суретті елестеткенде ғана толық түсінуге болады. *Нәркес көз, сүмбіл шаш* тұрақты тіркестерінің фразеологиялық мағыналарын «әдемі көз», «қалың қара шаш» деп, жалпы мағынасын ғана түсінеміз, алайда бұл тұрақты тіркестердің астарындағы нәркес, сүмбіл деп аталатын гүлдердің қандай гүл екенін білмей, бұл фразеологизмдердің ішкі формасын түсіне алмас едік. Нәркес гүлін

адамның көзіне ұқсату арабтар мен парсылар мәдениетінде кең тараған. Нәркес гүлінің формасы мен түсіне байланысты адамның көзіне ұқсатылатыны туралы мәліметтерді түркі және иран мифологиясын салыстыра зерттеуге арналған жұмысында Б.Әбжет келтіреді: ертегіде әмірдің әйелі өзіне ұсынған нәркес гүлін көргенде, оны алудан бас тартып, теріс айналады. Мұның мәнісін сұрағанда, әйел былай деп жауап береді: «Менің жүзімді ерімнен басқа ешкім көрмеп еді. Мына гүл адамның көзіне ұқсайды екен, сондықтан қабылдағым келмеді» [177]. Орта ғасырлық араб, парсы поэзиясында да көз деудің орнына нәркес сөзін қолдану – тұрақты құбылыс. Ал сүмбіл мен шаш арасындағы байланыс сүмбіл (гиацинт) гүлінің қара көк түсі мен жұпар иісінде. Мұны поэтикалық мәнмәтін арқылы түсінеміз. Сүмбіл мен нәркес гүлдері – классикалық араб, парсы әдебиеттеріндегі ең жиі, көп қолданылатын образдар. XIV ғасыр ескерткіші «Мухаббат-намеде» «Қара топырақтан сүмбіл жаратты» деген жолды кездестіреміз, бұл ақпарат сүмбіл гүлі түсінің қараға жақын екендігін тағы да дәлелдейді.

Қазақ тіліндегі «қатты ашулану» мағынасындағы *өті жарылу, зығыры қайнау// зығырданы қайнау* секілді мағыналас идиомдар бар. Осы синонимдік қатардағы зығыр, зығырдан сөздерінің ішкі формасы анық емес. Бұл сөздердің «төркінін» академик І. Қайдар парсының зәһәрдән «у құйған ыдыс», ауыспа мағынадағы «өт жолы» («желчный пузырь») сөзімен байланыстырып, зығырданның қайнауы, яғни у салған ыдыстың қайнауы мен қатты ашуланудың, бойды ыза кернеудің арасында логикалық та, образдылық та ұқсастық, байланыс бар деп табады [156, 293 б.]. Шындығында да, бұл идиомдардағы зығыр парсы тілінде زهره zahre «өт» сөзі, ал зығырдан сөзіндегі зығыр «өт» болса, -дан парсы тіліндегі «затты салып қоятын нәрсе» мағынасын беретін жұрнақ (салыстырыңыз: орыс тілі арқылы енген чеходан сөзі парсының джаме «киім» + дан = чеходан «киім салатын қобдиша», осы сөз қазақ тілінде жағылан/жағыдан түрінде қыз жасауындағы киім салуға арналған сандықты атау үшін қолданылады). Парсы тілінде адамның жағымсыз эмоциясын білдіруде от образы көп қолданылады. Бұл исламдағы «тозақ оты» түсінігімен байланысты болса керек. Құранда тозақты нар «от» деп атайды. Ал зығырдан парсы тілінен «өт қабы» деп аударылады, парсының осыған ұқсас өттің су болуы, яғни еруі деген идиома «қорқу» мағынасында жұмсалады. Парсы фразеологизмінде «өт – өт қабында болатын улы зат, оның қайнауы адам өміріне қауіпті, себебі өттің қайнауы, еруі өт қабының жарылуына әкеледі» деген түсінік жатыр. Бұл бір жорамал. Екінші бір топшылауымыз бойынша, адамдар жан-жануарлардың өтінің шипалы қасиетін ерте кезден түсінген, сондықтан да олардың өгін алып, қайнатып сақтайтын болған. Өтті алу хайуанды жансыздандыру, өлтіру әрекетімен байланысты, сондықтан өттің қайнауының арғы жағында өлімнен қорқу секілді сезім жатса керек. *Зығырданы қайнау* идиомаының астарындағы образды «қайнаған өт қабы» деп түсінуге болады.

Бес күндік өмір фразеологизмі адам өмірінің тез өтетін қысқалығын айтуда қолданылады. Бір қарағанда нақты суретті көз алдымызға елестетуге мүмкіндік

беріп, ассоциация туғызбайтындай көрінетін бұл идиомның ішкі формасына логика арқылы бойлауға болады. Өмірдің қысқалығын, шектеулілігін адам қолындағы бес саусақпен түсіндіруге болар. Адамның саусақтары ежелден күнделікті тұрмыста қарапайым есептерді шығаруда қолданылған есептеу құралының қызметін атқарғаны мәлім. Бұл фразеологизмді сопылық дүниетаныммен байланыстыру да бар. Сопыларда «дүние бес күннен тұрады» деген кең тараған мәтел бар екен. Мұндағы бірінші күн – адамның тууы, екінші күн – өсуі, үшінші күн – отбасын құруы, төртінші күн – қартаюы, бесінші күн – дүниеден өтуі. Сондықтан адам баласы осы бес күнді лайықты өткізуге тырысуы керек. Сонымен бірге исламда бес санын қазірет Әлидің қолы деп те түсіндіреді [220]. Бұл дүниедегі адам өмірін парсылар *пәндж руз* «бес күн» деген перифразбен де береді. Бес сан есімі өте аз, қысқа деген ойды айтуда қолданылып, саусақпен санап аларлық шектеулі уақытқа байланысты қолданылады. Г.Ф. Благова Бабыр қолданысындағы *беш күн* тіркесін парсы тілінен калькаланған деп есептейді. *Беш ажун* деген түркілік тіркесті де манихей діні арқылы ирандықтардан келген деген пікір бар. *Бес күндік өмір* фразеологизмі тіл тұтынушылардың санасында адам қолындағы бес саусақ образымен байланыстыруға болады. Бес сан есімінің «аз» деген семантикасы қазақтың «айдағаның бес ешкі, ысқырығың жер жарады» деген мәтелінен де айқын көрінеді.

4.4. Фразеожасамның троптық механизмі – фразеологизмдердің ішкі формасының құрамдас бөлігі

Троп фразеологиялық мағынаны оның ішкі формасымен байланыстырады. Троптар арқылы фразеологизмдегі қандай да бір халықтың өмірді тануымен тығыз байланысты болып келетін образды, сонымен бірге бұл тілдік бірліктің жасалуының троптық механизмін пайымдап, тануға мүмкіндік аламыз.

Фразеологиялық образды жасаудағы негізгі тәсілдерге метафора, метонимия, теңеу жатқызылып келеді. В.Г.Гак атап көрсеткендей, бір ұғымның атауы екінші бір ұғымның атауына айналуы үшін бұл екі ұғымның арасында белгілі бір ассоциация болуы керек [221, 35 б.]. Троптардың жасалу процесінде пайда болатын ассоциациялар гетерогенді мәндерді салыстыра отырып, олардың арасындағы ұқсастықтарды, аналогияны табуға негіз болады. Мұндай аналогия көзбен көріп, қолмен ұстай алатын шындық пен көзге көрінбейтін идеялар мен сезімдер әлеміне қатысты элементтер арасындағы ұқсастықты табуға негізделеді. В.Н.Телия гетерогенді мәндердің арасындағы ұқсастықты тануды «метафорадағы нерв» деп атайды [222, 39 б.]. Фразеологиялық образдылықты жасаудағы ең жиі қолданылатын тәсіл **метафора мен метонимия** [Гак 1966, Солодуб 1990, Телия 1996].

Дж.Лакофф пен М.Джонсонның метафоралар теориясы адамның ойлауы, концептуалдық жүйесі, осылардан шығатын тілдік семантика метафоралық сипатқа ие деген тұжырымға негізделген. Адамның күрделірек келетін объектілер мен құбылыстарды қабылдап, түсінуі өзінің физикалық, сенсорлы-моторлық, анатомиялық тәжірибесі арқылы қалыптасқан базистік ұғымдарды

кайта пайымдауы арқылы жүреді. Метафора лингвистикалық құбылыс ретінде адамның ұғымдық жүйесінде қалыптасқан тілдік бейнелер арқылы жасалады. Адам белгілі бір схема-образ арқылы ойлайды, әрекет етеді. Бұл схема-образдар адамның ұғымдық жүйесі арқылы белгіленеді. Оларды тілдің қызметі арқылы анықтауға болады, себебі адам тілдік қарым-қатынас жасау кезінде де ойлау мен әрекет ету процестерінде пайдаланатын ұғымдық жүйені іске қосады. Басқаша айтқанда, тілдік байланыс орнату, ойлау, әрекет ету секілді процестер ортақ ұғымдық жүйеге негізделген [223].

Метонимия бір объекті (зат, адам, қимыл-әрекет, процесс, құбылыс, уақыт пен кеңістік т.с.с.) атауының басқа объектіге ауысуын танытады. Бұл ауысу бұл объектілердің белгілері мен байланыстарының қатар, жақын орналасуына негізделеді. Метонимия бөлшектің бүтінге ауысуы немесе керісінше жүретін процесті танытады. Мысалы, *бауыры беріан болды, бауыры қауап болды* түрінде қиссаларда мол кездесетін парсы тілінен калькаланған фразеологизмдердегі «/отқа/қуырылған (шыжғырылған) бауыр» образы метонимиялық тұрғыдан ғашықтық дертінен қайғыға түскен адамның кейпін көз алдымызға елестетуге көмектеседі.

Метонимия көбіне символдардың пайда болуына негіз болады. Ю.С. Степанов символды ғылыми ұғымға емес, поэтиканың ұғымына жатқызады. Символ белгілі бір поэтикалық жүйенің аясында ғана маңызға ие, сол поэтикалық жүйеде ғана шындыққа жанасымды [224, 85 б.]. Тілдік символдардың ерекшелігі ғаламның суреті, аялық білімдер, кең мағынадағы прагматика мәселелерімен байланысты тілдік белгі арқылы уәжделеді.

Когнитивтік тұрғыдан келгенде, метафора мен метонимия тек қана троп емес, сонымен бірге адамның қоршаған ортаны танудағы құралы да. Ол әртүрлі категорияларды салыстырып, салғастыру, олардың арасындағы ұқсастықтарды табу секілді адамның ойлау қабілетіне, логикалық операцияларға негізделеді.

Зерттеу материалдары бізге араб, парсы тілдік ұжымының шындық болмыстың фрагменттерін тану жолындағы пайымдауларындағы ерекшеліктерді, аталған мәдениет иелерінің ассоциативті ойлауындағы өзгешеліктерді тануға көмектеседі.

Тілдегі кірме фразеологизмдер мен қабылдаушы тілдің төл фразеологизмдері арасында қандай да бір байланыс болатыны туралы гипотезаны ұсынған Д.О. Добровольский болатын. Бұл гипотеза бойынша, кірме және төл фразеологизмдердің когнитивтік құрылымындағы сәйкестік бөгде тілден енген фразеологизмдерді түсінуге көмектеседі. Фразеологиялық бірліктердің бәрі емес, тек қана қабылдаушы тілде соларға сәйкес когнитивтік құрылымы бар белгілі тобы ғана екінші тілге өте алады [225, 43 б.].

Когнитивтік құрылымы жағынан бір-бірінен ерекшеленетін тілдік бірліктер арқылы біз мәдениет иелерінің, яғни тілдік ұжымдардың болмыстың белгілі бір фрагменттерін қабылдауындағы ерекшеліктерін танимыз (Лакофф). Д.О. Добровольский тұжырымдамасына сүйене отырып, фразеологиялық кірмелердің когнитивтік негізіне кірме фразеологизмдердің қабылдаушы тілдегі образ-схемаларға сәйкес келуі, кірме және төл фразеологизмдердегі тірек сөз-

дер арқылы туатын ассоциациялардың сәйкес келуі деп айтуға болады. Түпнұсқа тіл мен қабылдаушы тіл иелерінің менталдық әлеміндегі, дүниені тануындағы ерекшеліктерді фразеологизмдердегі образдарды ашу арқылы танимыз. Бұл үшін белгілі бір образдың бұл екі лингвомәдениеттегі фразеологизмдер арқылы көрінісіне зер салу керек. Мысалы, бауыр соматизмінің көмегімен жасалған фразеологизмдердің екі лингвомәдениеттегі көрінісін салыстырып көрейік:

Жігер – бауыр. Парсы тіліндегі دل дәл «жүрек», جگر джегар (бауыр) секілді соматизмдермен жасалған фразеологизмдерде бауыр (джегар) мен жүрек (дәл) секілді адам ағзалары белгілі бір эмоциялық сезімдердің орны. Бұл тілде дел, жігер сөздерінің қатысуымен жасалған мынадай фразеологизмдер бар:

دل کسی را بریان کردن дәл-е касс-и-ра бэрийан кардан (сөзбе-сөз аудармасы: кісінің жүрегін қуыру) – біреуді қатты ренжіту;

دل کسی را کباب کردن дәл-е касс-и-ра кебаб кардан (сөзбе-сөз аудармасы: кісінің жүрегін кәуеп (отқа қақталған ет) қылу – біреуді қайғыға салу;

دل کسی را کباب کردن جگر джегар-э касс-и-ра кебаб кардан (сөзбе-сөз аудармасы: кісінің бауырын кәуеп қылу) – қатты қайғыға салу [226, 64 б.].

دل خون جگر دادن хун-э джегар дадан (сөзбе-сөз аударма: бауырдың қанын беру) – азаптау, қинау, қайғыға салу [226, 112 б.];

دل خون به جگر کردن (شدن) хун бэ джегар кардан (сөзбе-сөз аударма: бауыры қан болу – азаптану, қайғыру // хун бэ джегар шодан (сөзбе-сөз аударма: бауырын қан қылу) – азаптау, қинау, қайғыға салу

دل خود را خوردن джэгар ходра хордан (сөзбе-сөз аударма: өзінің бауырын жеу) – қайғыру, азаптану /ПРС, 1-т, 439/.

Бұл келтірілген парсылық фразеологизмдерден мынаны байқаймыз: дене мүшесінің бірі болып табылатын бауыр парсы лингвомәдениетінде – адамның қайғыруы, күйзелуі секілді жағымсыз сезімдерден азап шегетін орган, сол жағымсыз көңіл-күйге байланысты қолданылады.

Ал қазақ тіліндегі бауыр компонентімен жасалған төл фразеологизмдерден қазақ дүниетанымында адамның бауыр атты органы мейірім, шапағат секілді жағымды сезімдермен байланысты екенін байқаймыз, мысалы: *бауыры балқыды* «мейірленді, елжіреді», *бауыры бітті* диал. «жүрегі елжіреді, жаны ашыды», *ет бауыры елжіреді* (езілді) «жаны ашыды», *бауыр тартты* «бүйрегі бұрды, жақын тартты», *бауыры қатты* «мейірімсіз, қатал», *бауыр еті* «өте жақын, қымбаттысы», *бауыр тұтты* «жақын тартты, туысқа санады, туыс етті», *бауырын жарып шыққан* «туған бала, перзент» мағынасында, *бауыры суыды* «күдер үзді, көңілі қалды». Тек қана «уайымсыз, қайғысыз» деген мағынадағы *басы аман, бауыры бүтін* фразеологизмінде ғана бауыр уайым, қайғы секілді эмоционалдық ахуалдарға қатысты қолданылады екен.

Бұл салыстыру әрбір халықтың қоршаған дүниенің фрагменттерін әртүрлі қабылдайтынын айқын көрсетеді. Адамның ішкі ағзаларының бірі – бауыр қазақ мәдениетінде жақындық, туысқандық, мейірім секілді жағымды сезімдермен тығыз байланысты, сондықтан бірге туған қандастарын қазақтар «бауырым» деп атайды, бұл сөзді жақсы көрген адамдарына қатысты да қолданады.

Парсы тілінде де бауыр (джегар) адам үшін маңызды ағза екені көрінеді, алайда парсыларда бауыр азаптану, қайғыру, уайым-қайғыға салыну, күйзелу секілді жағымсыз сезімдерге қатысты қолданылып, уайым, қайғы секілді эмоциялармен байланысты аталатын орган. Сонымен бірге парсы мәдениетінде бауыр (жігер) – ерліктің, жүректіліктің символы. Джигер даштан (сөзбе-сөз аудармасы: бауыры болу) «батыл болу, ерлік көрсету», джигар ход ра бахтан (сөзбе-сөз аудармасы: өзінің жігерін (бауырын) жоғалту) «қорқақтық таныту, жігерін жоғалту» /ФРФС, 153-154-б./. Ал енді парсының *жігер* сөзінің қатысуымен жасалған қазақ фразеологизмдеріне назар аударайық:

Еңбегін еш, жігерін құм қылды – бар әрекеті зая кетті, еңбегі өтелмеді; жігерін құм етті – бетін қайтарды, еңсесін түсірді, мұқалтты; жігері жоқ – ынта-талабы жоқ, күш-қайраты жоқ: Жігері жоқ, ақылы кенде, Жамбасыннан жай сұлап (Абай); жігерін жегідей жеді «азаптанды»; жігері тасыды «қайраттанды, қажырланды». Қазақ тіліндегі фразеологизмдердегі жігер күш-қуаттың, ерліктің бейнесі ретінде көрінеді. Бұл бейненің араб, парсы тілдерінің ықпалымен қалыптасқаны анық. Қазақтың *жігері құм болды* фразеологизмінің этимоны парсының хун-э джегар дадан «бауыры қан болды» болса керек. Парсының бұл фразеологизмі Қ.А.Ясауи хикметтерінде *бауыры қан болды* түрінде қолданылған: Көзі йашлық, көңлі сынұқ һәм бағры қан, Берйан болмай хақ йолыны білсә болмас [108, 332]. Ал «Мухаббат-намеде» парсылық фразеологизм *бауырымнан қан ағар* түрінде кездеседі: *Сениң 'ишқыңда бағрымдын ақар қан* «Саған ғашық болғаннан бауырымнан қан ағады» [199, 82]. Ортағасырлық ескерткіштердегі *бауыры қан болды* фразеологизмі парсының хун бэ джегар кардан (сөзбе-сөз аудармасы: бауыры қан болу) «азаптану, қайғыру» фразеологизмінің толық калькасына ұқсайды. Қазіргі қазақ тілінде бұл фразеологизмнің қолданылмауының өзі парсылық орамның қазақ қабылдауына сәйкес келмегенін көрсетеді. Парсы тіліндегі джегар ход ра хордан «өзінің жігерін жеді» фразеологизмі қазақ тіліндегі *жігерін жеді* фразеологизмінің этимоны, бұл кірме фразеологизм қабылдаушы тілде әрі қарай ұлғайып, *жігерін жегідей жеді* түріндегі фразеологизм ретінде қалыптасқанға ұқсайды. Адамның ішкі органдарының бірі болып табылатын бауыр ұғымындағы парсының джегар сөзі қазақ тіліне тұрақты тіркестердің құрамында кіріп, кейіннен оның астарындағы ақпараттың танылмауы салдарынан, не болмаса кейіннен ұмытылуынан «күш-қайрат», «энтузиазм», «ынта» мағынасындағы дерексіз атау ретінде орныққанын байқаймыз. Қазақ тіліндегі *жігері құм болды*, жігерін жеді секілді фразеологизмдер парсының *жігері қан болды*, (өзінің) *жігерін жеді* секілді этимондардың калькасы деген топшылауымызды түрікмен тілінің материалдары да бекітеді. Бұл тілде «қайғырды, азаптанды» деген мағынадағы *жігері қан болды* фразеологизмі бар екен [51, 93 б.].

Фразеологизмдердің құрамындағы сөз-символдардың жиі қолданылуы, мол кездесуі сөздің фразеологиялық байлаулы мағынасының метафоралануына әкеледі де, сөйлеуде ұзақ қолданылуының нәтижесінде сөздің узуалды мағынасының бірі болып қалыптасады. Қабылдаушы тілге фразеологиялық байлаулы мағынасында еніп, ұзақ дамудың нәтижесінде жеке-дара қолданыс-

тағы дербес мағынадағы лексикалық бірлік ретінде мүлде басқа мағынаға ие болуы мүмкін екенін *жігер* сөзінен көреміз. «Адамның ішкі органы – бауыр» мағынасындағы парсылық **жігер** сөзі қазақ тілінде «қажыр, қайрат, ынта» деген мағынадағы дербес лексикалық бірлік. Мысалы: Бұл сөз жұртқа қайрат беріп, жігер қосты, Атыс үдеген үстіне үдеп, тартыс қыза берді (Ж. Саин. Жол үсті) (ҚТТС. Т.4, 334).

Зығыр/зығырдан/зәре – өт. Сол секілді қазақ идиомдарының құрамындағы *зәре, зығырдан* сөздері парсы тілінің *заһре «өт»* сөзі болып табылады. Өттің бұл екі тілдегі образды қолданысын салыстырып көрелік:

Парсы тілінде

Зәре//зығыр زهره

زهره باختن Заһрә бахтан – қорқу, қатты қорқу, зәресі ұшу (сөзбе-сөз аудармасы: өтін жоғалту);

زهره کسي آب کردن
аb кардан «кісінің зәресін алу, қатты қорқыту (сөзбе-сөз аудармасы: біреудің өтін су қылу немесе еріту);

زهره اش آب شد
заһреаш таркид – ол қорқыныштан өліп кете жаздады (сөзбе-сөз аудармасы: өті еріді, өт қабы жарылды);

زهره تويه دلش نيست زهره تويه دل ندرد
заһрә туйе дилеш нист, заһре туйе дәл надорад (сөзбе-сөз аудармасы «оның жүрегінде өт жоқ») «ол қорқақ-тық көрсетті» /ФРФС,345)

Қазақ тілінде

Зәре//зығыр «өт»

Зығыры (зығырданы) қайнады – ыза кернеді, ашуланды, ашу-кегі қозды

Зәресі ұшты – қатты қорықты, жүрегі ұшты, үрейі қашты

Зәресі зәр түбіне кетті, зәресін алды, Зәре-құты қалмады «қорықты»

Зәрде болды – жүрегі шайылды, беті қайтты, қорықты

Бұл салыстырудан мынадай қорытынды жасауға болады: парсы тілінде өт – ерліктің, батылдықтың белгісі, сондықтан өт қабының жарылуы – өттің жоғалуы, ал өтті жоғалту – ерлікті, батылдықты жоғалтумен пара-пар деп ұғынылады. Өттің орны – өт қабы, кейде оны жүрек (дел) деп те таниды. Парсы тіліндегі өттің жарылуының негізінде өлімнен қорқу сезімі жатыр.

Ендігі кезекте қазақ тілінің төл сөзі **өт** лексикалық бірлігінің қатысуымен жасалған фразеологизмдерді қарастырып көрейік. Қазақ тілінің фразеологиялық қорында өт сөзінің қатысуымен жасалған төл фразеологизмдер саны санаулы болып шықты: *аюдың өтіндей, желдің өті, өт жігіт, өті (өтімен) жарылды*. «Аюдың өтіндей. Қасиетті мирас зат ретінде айтылып тұр. (Қазақта аюдың өтін, жүнін, қасқырдың жүнін, жыртқыш құстың тұяғын кесіп сақтау салты болған) (ҚТФС, 75). Аюдың өті жиі кездеспейтін, қолға түсе берметін, оны емдік қасиетіне байланысты пайда болған тіркес болса керек. Бұл тұрақты тіркестің ішкі формасы айқын, өт сөзі мұнда өзінің тура мағынасында қолданылып тұр. Ал желдің өті дегенде өт сөзі кеңістіктіктегі орынды білдіру

мағынасында, «кеністіктің дәл ортасындағы орын» деген мағынада жұмсалып тұрғанын көреміз, өт бұл жерде адам ағзасы ретіндегі тура мағынасында емес, ауыс мағынада қолданылып, «(бірдененің) ортасы» немесе «(бірденеге) қарама-қарсы жақ» деген семантикада жұмсалып тұр. Бейнелілік бар болғанмен, заттын өзін емес, оның орналасқан жерін атау метонимиялық қолданыста көрінеді. Жоғарыда келтірілген парсы фразеологизмдерінен парсылардың ұғымындағы «өт – адам өміріне өте қажет зат, сондықтан оны жоғалту адам өміріне қауіпті» деген түсінікті танимыз. Бұған қоса парсы тілінде өт – батылдықтың, жүректіліктің символы. Заһрә «өт» сөзінің парсы тілінде мынадай мағыналары бар: زهره zahrә 1. желць; 2) анат. желчный пузырь; 3) храбрость, отвага, мужество (ПРС, 773). Рас, қазақ тілінде өттің батырықтың белгісі ретіндегі мағынасы өт жігіт секілді бір-ақ фразеологизмде кездеседі екен. Мысалы: Өр кеуде, өт жігіттер болушы еді, жанып келіп, кесіп түсуші еді,- деді (А.Тоқмағамбетов) (ҚТФС, 438). Алайда өттің батырлық, жүректілік белгісі ретіндегі ауыспалы мағынасының басқа тіркестерде кездеспеуі қарастырып отырған фразеологизмнің калькаланғанын танытатын секілді. Қазақ тіліндегі өт сөзінің қатысуымен жасалған мынадай тұрақты тіркестер бар: *өті (өтімен) жарылды* – қағанағы қарс айрылды, қатты ашуланды: *Өкпеңменене қабынба, өтіңменене жарылма, Басына мұнша көтерген, Жұртыңа жаулық сағынба* (Бұқар жырау). *Өтін жара жалынды «әбден таусыла тілек айтты»*: Өтімді жара жалынып өтінгенім осы ма?! (АТ) /ҚТФС, 438/.

Сонымен, қазақ және парсы тілдеріндегі өт сөзінің қатысуымен жасалған фразеологизмдерді салыстыра келіп, мынадай қорытынды жасаймыз: парсы мәдениетінде өт (зығыр, зығырдан) – қорқыныш сезімін білдіруге байланысты қолданылатын, арғы жағында өлімнен қорқуды білдіретін фразеологизмдерде кездессе, қазақ тіліндегі өт ашу, ыза секілді адамның жағымсыз сезімдерімен байланысты. *Өт жігіт* түріндегі қазақ фразеологизмі парсы тілінен калькаланған деген пікірдеміз. Ал *өтін жара жалыну* секілді тіркесте *өтін жара* көсемшесі «өлгенше» деген мағынада, яғни «қатты жалынды» деген мағынада қолданылып, әс-әрекеттің интенсивтілігін танытып тұр.

Әдетте, қоршаған ортадағы адамның өзіне жақсы таныс ұғымдар мен заттардың атаулары метафоралануға жиі ұшырайды. Бұл соматизмдер, туыстық атаулар, зоонимдер мен фитонимдер, киім-кешек, тұрмыстық зат атаулары және т.б. Метафоралану қалай жүреді? Метафоралану механизмі арқылы қандай да бір реалий туралы ұғымды қалыптастыру оны басқа реалий туралы бейнелі-ассоциативті нақты түсініктен басталады.

Сонымен, парсы тіліндегі бейнеліліктің қазақ тіліне калькалау арқылы еніп, қалыптасқанын осы тұста да айтуға болады. Парсы тіліндегі бейнелілік, ауыс мағынасы аударма тәсілі арқылы қазақ тіліне де енген. Парсы тіліндегі адамның ішкі сезімдеріне қатысты фразеологизмдердің өзінің бейнелілігімен ерекшеленетінін Г.С. Голева да айтады: «Как показывают наблюдения, во всех понятийных сферах фразеологии фарси и особенно в сфере чувств и переживаний, а также в сфере эмотивной оценки качеств, черт характера человека, обнаруживается ФЕ наиболее яркой образной окраски, оригинально лексика-

семантическое построение и взаимодействие слов-компонентов» [84, 35-б.]. Мұндай ерекшелік араб фразеологизмдеріне де тән екенін шығыстанушы ғалым В.С.Морозова да былай атап өтеді: «Арабская ментальность более антропоцентрична, чем европейская, она больше повернута к самому человеку, чем, например славянская, где имеет место опора на практический опыт человека в бытовой сфере» [85]. Әрине, бейнелілік, образдылықтың антропоэлектік сипаты барлық тілдерге тән екенінде дау жоқ, алайда оның Шығыс менталитетінде ерекше көрінетіні туралы пікірді Леви-Брюльдің дәстүрлі батыс мәдениетінен өзге мәдениеттерге қатысты айтқан мына тұжырымының араб, парсы менталдығына да қатысы бар: «Это ментальность, которая мало использует абстракцию, а если и использует, то по-другому, нежели мозг, находящийся во власти логического мышления; в ее распоряжении находятся другие понятия» [227, 320 б.]. Араб менталитетінің славян менталитетінен өзінің антропоэлектік сипатымен ерекшеленетіні туралы В.С.Морозова пікірінің жаны бар. Тұрақты тіркестер арқылы байқалатын қазақ менталдығы славяндарға жақын, мұнда да адамның тұрмыс-тіршілігіндегі күнделікті практикалық тәжірибеге сүйену басым.

Кірме фразеологизмдердің жасалуындағы троптық механизмдердің бірі - **салыстыру**. Бұл тұста салыстырудың екі түрін көрсетуге болады:

1. салыстыруды танытатын көрсеткіштермен, –дай/дей/-тай/-тей жалғауларымен келген фразеологизмдер бар: *Наушаруандай ақылды, Ләйлі мен Мәжнүңдей, Жүсіп пен Злихадай, Атымтайдай жомарт, меруерттей тістері т.б.*

2. салыстыру көрсеткіші жоқ, алайда параллелизмге құрылған фразеологизмдер, бұлар әсіресе қисса-дастандарда мол, мысалы: *бірің – бұлбұл, бірің тоты; бірің сауыар, бірің – меруерт.*

Салыстырудың толық параллелизмге негізделген түрінде бір қатардағы заттар алынып, олардың арасындағы ұқсастықты табуға негізделген ой әрекеті жүргізілсе, екінші түрінде әртүрлі заттардың белгілі бір қасиеттерін екінші бір заттың қасиеттерімен салыстыра отырып, соған телиді: *білім-теңіз, тәуекел деген жел қайық, өтесің де кетесің, сабыр түбі сары алтын т.с.с.*

Кірме фразеологизмдердің ішкі формасына үңілу оның құрамындағы компоненттің ассоциация туғызатын белгісін реалийлердің нақты белгісімен менталды салыстыру арқылы жүретінін көрсетеді. Бірің – бұлбұл, бірің – тоты; бірің – жақұт, бірің – дүр секілді қос тағанды фразеологиялық тіркестерден байқалады. Бұл тіркестер туғызатын образдардың негізінде екі объектінің белгілерін салыстыру секілді менталды процесс жатыр. Қазақ тілінің фразеологиялық қорындағы бұлбұл мен тоты сөздерімен жасалған тұрақты оралымдарды қарастырайық: *бұлбұл қағып жүргізді* «кісінің көңілін шат қылып, тасытып, шаттандырды» /ҚТФС, 129/, *саясы жоқ дараққа бұлбұл қонбайды* «пайдасы, панасы, ығы жоқ адамға ешкім үйір болмайды» /ҚТФС, 458/ тұрақты тіркестерінің ішкі формасында бұлбұл атты құс жағымды коннотациясы бар, қуаныш сыйлайтын құс, сонымен бірге бұлбұл көлеңкесі мол бақты мекен ететін әнші құс. Араб, парсы тілдерінде бұлбұл – әнші, әдемі сайрауымен елді

тәнтi ететiн құс. Ал тоты сөзiнiң қатысуымен жасалған тұрақты тiркестер саны қарастырып отырғаннан басқа халық жырларындағы «тотыдайын таранған, сұңқардайын сыланған» деген тiркесте ғана кездеседi. Бiрiншi тiркестегi тоты мен бұлбұл секiлдi құстардың қатар алынуы бекер емес, екеуiне ортақ белгi олардың әдеми сайрауы. Шығыс әдебиетiнде де тоты құс шешендiктiң символы. Қазақ тiлiнiң фразеологиялық сөздiгiнде келтiрiлген әдемилiк дегеннен гөрi дұрысы әншiлiгi, шешендiгi, тыңдаған адамды ұйытатын шешендiк қасиетi алынып тұр. Бiр-бiрiне тең адамдардың бiрiн тотыға, бiрiн бұлбұлға теңеу екеуiнiң де шешендiк өнерде алдынан жан салмайтын майталмандықтарын айту идеясы бар. Сол секiлдi бiрiң жақұт, бiрiң дүр деген тұрақты тiркестердегi жақұт пен дүр асыл тастар қатарындағы заттар, екеуi де қымбат, бағалы асыл тас, ортақ белгiлерiне олардың жарқырауын, көз тартар әсемдiгiн атауға болады. Араб, парсы әдебиетiнде де, мәдениетiнде де асыл тастар ерекше мәдени коннотациясы бар заттар. Асыл тастардың адамның санасында туғызатын ассоциативтi белгiлерi олардың түсi, жарқыраған, көз жауын алатын қасиетi. Осындай ассоциативтi жиынтық белгiлерден әдеми, шешен адамдардың образы сомдалады.

Образ-схемалар арасындағы ұқсастық және компоненттер туғызатын ассоциациялардың түпнұсқа мен қабылдаушы тiлдердегi ұқсастығы араб, парсы тiлдерiнен фразеологизмдердiң кальктануына бiрден-бiр негiз болды. Калькталанған фразеологизмдер фразеологиялық қордың когнитивтiк құрылымына қосымша бiлiмдер қосты.

Лингвистикалық еңбектерде теңеу мен метафораның жасалуы семасиологиялық компоненттердiң байланысуы жағынан ортақ принципке негiзделетiнi айтылып, оны бiреулерi тропқа, екiншiлерi фигураға жатқызып жүр.

4.5. Кiрме фразеологизмдердiң iшкi формасын анықтаудағы этимологиялық талдаудың рөлi

Кiрме фразеологизмдердiң этимологиялық талдауға арналған үшiншi тарауда бiз iшкi форма мен этимологиялық талдаудың арасындағы байланыс туралы айтып кеткен болатынбыз. Кiрме фразеологизмдердiң iшкi формасы мен этимологияның арасындағы байланыс – ең маңызды және мол мәлiметтер беретiн мәселе. Кiрме фразеологизмдердiң құрамындағы кiрме сөздiң iшкi формасының күңгiрт болуы фразеологизмнiң де iшкi формасының айқын болмауына алып келетiнi мәлiм. Не болмаса мұндай фразеологиялық кiрмелiк өзге мәдениеттiң экспонентi болғаннан кейiн қабылдаушы тiл иелерiне түсiнiксiз, уәжсiз болып көрiнетiндiгi де рас. Мұндай фразеологизмдердiң iшкi формасын ашу – тiл мамандарының құзырындағы мәселе.

Фразеологизмдердiң iшкi формасының негiзгi қызметi фразеологизмнiң семантикалық мазмұнын ұйымдастыру тәсiлiн танытады. Кiрме фразеологизмдердiң iшкi формасы көмескi тартып, қазiргi тiлде оның астарындағы ақпарат «көрiнбей» жатады. Басқаша айтқанда, қазiргi тiл иелерi фразеологиялық мағына уәжiн танымауы да мүмкiн. Сондықтан өзiмiзге «бiз неге осылай айтамыз?» деген сауал қойып, оған жауап iздеп те жатамыз. Адамның зығыр-

даны неге қайнайды, уайым-қайғыны неге «жейміз», ант суды неге ішеміз, михнетті, азапты неліктен тартамыз, он екі гүлдің жастыққа қандай қатысы бар? Этимологиялық талдау кірме фразеологизмдердің ішкі формасын ашуға көмектеседі. Фразеологизмдердің астарындағы ақпараттар қабатын ашу арқылы оның уәжін таңуға болады. *Наушаруандай ақылды, Ләйлі мен Мәжнүңдей, Жүсіп пен Злихадай, Атымтайдай жомарт* секілді кірме фразеологизмдердің ішкі формасын этимологиялық талдаусыз ашу мүмкін емес.

Этимологиялық талдаудың идиомдардың о бастағы ішкі формасын ашуға көмектесетініне мысал келтірейік. Қазақ тіліндегі *алқа-қотан отырды* идиомы «айнала қаз қатар болып, жағалай тізіле отырды» деген мағынада жұмсалып жүрген фразеологиялық орам. Мысалы: Түске таман ауыл сыртындағы кең көгалда жұрт алқа-қотан отырды (С. Көбеев) (ҚТФС, 35). Қазіргі қазақ тілінде *алқа мүшесі*, әділ *қазылар алқасы* түріндегі терминдік тіркестерде, *алқалау* етістігінде кездесетін *алқа* сөзін академик Р. Сыздық арабтың *халқа* сөзімен байланыстыра отырып былай түсіндіреді: «этнографтардың айтуларына қарағанда, Орта Азияны және Қазақстанды мекендеген халықтардың ислам дәуіріне дейінгі әдет-ғұрпында жылына бір рет өлгендердің бейігіне баратын дәстүр болған. Бейіг басына жиналған әйелдер алқа құрып, қол ұстасып, ауық-ауық алақан соғып, дұға оқып, ортаны айналып жүретін болған, соны алқа деп атаған (Снесарев). Түркі тілдеріне парсы тілінен *алқа* сөзі осы кезде кірген болуы керек. (ал парсы тіліне бұл сөз араб тілінен енген). Қазақ тіліндегі алқа-қотан, алқа құру және алқалау сөздері осы мәндегі алқа сөзімен байланысты. Кейін келе діни рәсімдерге қатысты алқа құру рәсімдері жойылғанмен, «дөңгелек құрып айнала отыру» немесе «бір нәрсені айнала қоршау» деген мәнде *алқалау* етістігі қолданылатын болған» [35, 43 б.]. Бұған қосарымыз, *алқа* сөзі ең алдымен сопылық дүниетаныммен де тығыз байланысты ұғым. Сопылық мектептерде сопылардың дөңгелене отырып зікір айту ритуалы болған. Сопылардағы мұндай алқалар бірнешеу болғанға ұқсайды, мұны Ясауидің мына хикметінен байқауға болады: *Заманалар ахир болса, алим құрғай, Хасил қылған амалларын малға сатғай. Халқа тағат қылың деб өзі гафил йатқай, 'Алим ермәс йалғанчы дүр дустларыма* [108, 302 б.]. Мұнда «тағат алқасын қылыңдар» деп өзі қамсыз жатқан сопыны Қ.А. Ясауи жалған сопы деп атап тұр. Тағат алқасы түріндегі изафетпен берілген бұл тіркес мұндай алқалардың бірнешеу болғаны туралы шамалауға мүмкіндік береді. Осыған қарағанда *алқа құру* тұрақты тіркесі о баста сопылық дүниетаныммен бірге келген термин болса керек. Сонымен бірге діни оқу орындарында да шәкірттер өз ұстаздарын айнала отырып, белгілі бір діни мәселені талқылайтын алқалар құрған. Осыдан келіп әрбір ұстаздың өз алқасы (халқа), яғни үйірмесі, шәкірттері болған.

Сол секілді «әңгімелесті, мәжіліс құрды» мағынасындағы *дүкен құрды, әңгіме-дүкен құрды* идиомының ішкі формасы сауда ісіндегі *дүкен* сөзімен байланысты. Дүкен құру о баста саудамен айналысатын халықтардың түсінігінде «сауда ісімен айналысу» дегенді танытқан. Дүкен сөзінің өзі сауда ісінің термині. Араб, парсы тілдерінде дуккән сөзімен сауда жасайтын орынды,

ұстаханаларды, яғни ақшамен алыс-беріс жүретін жерді атайды. Сауданы кәсіп өткен қала халқының ұғымында базар мен дүкен – алыс-берістің, қайнаған өмірдің нақ ортасы. Мұнда тек ақша айналымы ғана орын алмайды, пікір алмасу, әңгіме құру да қызу жүреді. Шығыс халықтарының өмірінде дүкендер мен базарлар сауда мәмілесі жүретін жер ғана емес, қала өмірінің ортасы, көпшіліктің ой-пікір алмасатын орны. Сондықтан дүкен құру тіркесінің тура мағынасынан басқа, «әңгімелесу, ой-пікір бөлісу» деген ауыс мағыналарының болуының уәжі түсінікті. Сонымен бірге дүкен сөзінің парсыларда «мадақтап сөз айту, өз дегеніне көндіру, затты өткізу үшін оны мақтап сөйлеу», яғни біреуді өзінің сөзіне сендіру, иландыру мақсатындағы сөзін де атайды (ПРС, 1-т., 647). Ясауи хикметтерінде де *дүкен құру тұрақты тіркесі кездеседі: Ишқсызларны көрдүм ерсә йолда қалды, ол сәбәбдін 'ишқ дүкенін құрдым мен-ә* [108, 197 б.]. Хикметтердегі *ғашықтық дүкенін құру* тіркесіндегі дүкен тура мағынасында қолданылып тұрмағаны айқын. Қ.А. Ясауи «Аллаға деген махаббаты жоқ адамдарды көрдім, олар жолда қалды» дей келіп, сол себептен де Аллаға ғашықтықты уағыздайтын, соны үйрететін сопылықтың рухани мектебін ашқанын айтып тұр. Сонда Ясауи қолданысындағы *дүкен құру* «әңгіме түріндегі уағыз айту», «әңгімелесу», «діни уағыз айту» секілді мағынадағы фразеологизм болып тұр. Қазіргі парсы тілінде *دكاندري کردن* *доккандари кардан* (сөзбе-сөз аудармасы: «сауда қылу, дүкеншілік ету») тұрақты тіркесінің «саудамен айналысу» түріндегі номинатив мағынасынан басқа, «сөзбен мадақтау, мактау» деген де ауыс мағынасы бар (ПРС, 1-т., 647). Бұл тіркестің негізінде саудагерлердегі тауарды мақтап өткізе алу өнері жатыр. Сондықтан бұл тұрақты тіркес «сөзбен біреуді өз айтқанына иландыру, ізіне ерту» деген қосымша мағынаға ие болған. Сонда *әңгіме дүкен құру* тұрақты тіркесінің ішкі формасы саудагер мен дінді уағыздаушыларға қажет ортақ қасиетпен, яғни өзінің айтқанына, әңгімесіне өзгелерді иландырып, ұйыта білу қасиетімен байланысты. Ислам дінін түркілер арасына таратушылардың да саудагерлер болғанын еске түсірейік, мұның себебі де «өзінің уағызына өзгені сендіре білу өнерінің саудагерлерге де тән болуымен байланысты болар.

Қазақ тіліндегі *дес бермеу, дес беру, дес тию, дес көру, десі қайтпау* (қайту) секілді тұрақты тіркестердегі *دست* *дес* парсының дәст «қол» деген сөзі. Оның парсы тілінде 1) «күш, күштілік», 2) «білім, хабардарлық, тәжірие», 3) артықшылық, жеңіс» деген ауыспалы мағыналары да бар [35, 79 б.]. Қазақ тіліндегі *дес бермеу* (сөзбе-сөз аударғанда «қол бермеу») «бой бермеу, билік бермеу, күшін көрсету, артықшылығын таныту» деген мағынада қолданылады, мысалы: *Өзім де басқа шауып, төске өрледім. Қазаққа қара сөзге дес бермедім. Еңбегімді білерлік еш адам жоқ, Түбінде тыныш жүргенді теріс көрмедім* (Абай). Сонымен бірге *дес* сөзі мынадай тіркестерде қолданылады: *дес тию* «билік тию, ерік тию», *дес көру* «тірек көру, таяныш ету», *десі қайтпау* «беті қайтпау, тайсалмау». Қазақ тілінде парсының бұл сөзі ауыс мағынасында орныққан. Дәст, яғни қол парсы дүниетанымында күштіліктің, биліктің, асқақтық, артықшылықтың символы ретінде көрінеді. *Дес бермеді* тұрақты тіркесін Л.Рүстемов «не подавать руки, возгордиться, стать спесивым», *дес жүрді*

«иметь власть, влияние», *дес көреді* «считать опорой» деп аударып, «қол» мағынасындағы дес сөзінің «артықшылық», «билік», «тірек» мағыналарын көрсетеді [122, 94 б.]. Парсы тілінде *دانست* дан (сөзбе-сөз аударғанда «қол беру») тіркесі көп мағыналы, соның ішінде «покоряться, подчиняться» деген фразеологиялық мағынасы да бар /ПРС, 1-т, 631-б./.

Фразеологизмнің ішкі формасы оның мағынасындағы уәжділікті (мотивация) танытады. Уәжділікті этимологиялық және синхрондық уәжділік деп бөлу бар. Бұдан бұрын да айтып кеткеніміздей, фразеологизмдердің ішкі формасы оның мағынасының уәжділігіне негіз болады. Уәжділік мәселесіне келгенде ғалымдар этимологиялық және синхрондық уәжділікті бір-бірінен ажырата білу керектігін ескертеді. Этимологиялық уәжділік біздің жағдайымызда кірме фразеологизмдердің этимонына алып барады, яғни араб, парсы тілдеріндегі этимондардың ішкі формасына үнілуді талап етеді. Ал синхрондық уәжділік бұл кірме фразеологизмдердің қазіргі кездегі ішкі формасындағы ассоциативті-бейнелі образға сүйенеді. Алайда бұл образды бәрі бірдей «көре алмауы» да мүмкін. Мысалы, *құса (уайым, қайғы) жседі* идиомы «қатты қайғырды, шарасыздықпен күн кешті, бірдене істеуге зауқы болмады» деген мағынада жұмсалады. Бұл кірме идиомның қазіргі қазақ тіліндегі мағынасының негізінде «үлкен қиналыстағы адам» образы жатқаны көрінеді. Жеуге жарамсыз, жағымсыз, не болмаса улы нәрсені жеген адам азап шегіп, жаны қиналатыны мәлім. Немесе *бес күндік өмір* деген фразеологизмнің негізінде адамның бір қолындағы саусақтарымен санап шығуға болатындай азғантай ғұмыр, өмірдің қысқалығы туралы түсінік жатқанын біле аламыз. *Қаты (қапыл) қалды тұрақты* тіркесінде андаусыздық, қамсыздық, жайбарақат адамның образын тану жатыр. *Кіріптар болды* – тұтқын болды, біреуге тәуелді болды, *қамын жседі* – біреуге қамқорлық жасады, *мәулет берді* – қажетке асыруға мөлшерлі уақыт берді, *мұра қылды* – әкеден балаға мирас болып қалды, *мұраты асыл (хасыл) болды* – ойлағаны, көңілдегісі орындалды, мақсаты жүзеге асты, *мінәжат қылды* – алладан тіледі, жалынып сұрады, *намазы қаза болды* – намаздың оқылатын уақыты өтіп кетті т.с.с.

Кірме фразеологизмдердегі этимологиялық түпкі уәжділік уақыт оза келе ұмытылып, синхрондық уәжділікпен ауысуы мүмкін. Мысалы, Құран арқылы келген *ажалы келді* фразеологизмінің негізінде Алла тағаланың адам дүниеге келгенде оның бұ дүниеде тіршілік етуіне өлшеулі ғана мерзім беретіні туралы исламдық таным жатыр. Бұл тұрақты тіркеске ұйытқы болып тұрған арабтың *ажал* сөзінің алғашқы мағынасы «мерзім, шақ», *ажалы келу* «белгіленген уақыттың аяқталуы», «шегіне жету» деп түсіну керек. Осындағы *ажал* сөзі қазақ тілінде еркін тіркестерде де қолданылып, «өлім, бұ дүниедегі өмірдің ақыры» мағынасында қалыптасқан. *Ажалы келді, ажалы жетті* фразеологизмдеріндегі терминдік мағынасы ұмытылып, этимологиялық уәжділік синхрондық уәжділікпен ауысқан. Сол секілді *сымға тартқан күмістей* фразеологизміндегі *сым* сөзі иран тілдеріндегі «күміс» деген мағынадағы *сим* бірлігі. Зергерлік қолөнерге қатысты бұл термин металдың атын емес, соны өңдейтін құралдың атына ауысқан. Сымға тартқан күміс деп зергерлік аспаптың

көмегімен жіңішкертілген күмісті айтатын болған, басқаша айтқанда этимологиялық уәж синхрондық уәжбен ауыстырылған.

Ғалымдардың пікірінше, фразеологизмдердің ішкі формасын қарастыруда синхрония мен диахрония арасын бөліп тұратын айқын шекара жоқ. Сондықтан олардың кейбірі фразеологизмдегі алғашқы ішкі формасының ұмытылуы ақырындап жүретіндігін ескерте келе, ғылыми аппаратқа синхрондық этимология деген терминді қосуды ұсынады. Синхрондық этимология деген терминді В.Н. Топоров былай түсіндіреді: «Одним из серьезнейших недоразумений в области этимологических исследований было игнорирование синхронического подхода к этимологии («статистической этимологии», как ее называл Ж. Вандриес), пренебрежение к этимологии современного языка, к проверке этимологии этимологически прозрачных слов. Тем самым этимология лишилась возможности экспериментировать. Разве нет противоречия в том, что интересуясь этимологией слов многовековой давности и зная, что через тысячу лет ученые будут исследовать вопрос об этимологии слов, возникших в XX веке, мы безразлично относимся к тем нормам этимологизирования, которые существуют в речевых коллективах сегодняшнего дня» [157, с.52.]. В.Н.Топоров синхрондық этимологияда қазіргі тіл иелерінің фразеологизмдердің негізіндегі образ-гештальтты әртүрлі «оқу» сияқты мәселені қарастыру қажеттігін айтып отыр. Синхрондық этимология ішкі образы әлі айқын, ал кейде «көмескілене» бастаған фразеологизмдерге қатысты қолданылады. Синхрондық этимология фразеологизмдердің мағынасы мен қолданылуындағы ерекшеліктерді түсіндіріп беруді көздейді. Мәселен, *талақ етті, неке суын ішті* секілді фразеологизмдердің астарында ислам дініндегі фрейм-сценарийлерді танимыз. Ислам дінінде әйелінен ажырасып, некені бұзудың бірнеше түрі бар. Соның бірі – талақ. Мұнда ер адам ажырасудың себебін түсіндірмей-ақ некені бұзу формуласы ретіндегі талақ сөзін дауыстап үш қайтара айтуы қажет. Осыдан кейін неке бұзылды деп есептеліп, ерлі-зайыптыларға белгілі бір мерзім (‘идда) беріледі. Осы мерзімнен кейін ерлі-зайыптылар қайта қосылғысы келсе, оның өз шарты бар: бұл талақ болған әйелдің басқа біреуге күйеуге шығып, одан ажырасқанынан кейін ғана мүмкін. Егер талақ сөзі тоғыз рет айтылса, ерлі-зайыптылар арасындағы некені қайта қалпына келтіру мүмкін емес [118, 222 б.]. Сол секілді *неке суын ішу* фразеологизміндегі исламдағы діни жолмен некеге тұру рәсімі секілді фрейм-сценарий жатыр. Некеге тұрушы екі адам молданың қолынан бір ыдысқа құйылған неке суынан ішеді. Ұмыт бола бастаған бұл ритуал қазіргі кезде қайта жанданып, жастардың өз некесін зайырлы органдармен бірге шарифат жолмен қиюы да кең орын ала бастады. Сол секілді *әліпті таяқ деп білмейді* фразеологизмі сауатсыз адамға қатысты қолданылады. Мұндағы әліп – араб әліпбиіндегі таяққа ұқсайтын бірінші әріп, демек фразеологизмнің астарындағы образ – араб әліпбиіндегі бірінші әріп.

Сонымен, біз синхрондық этимология терминдік тіркесінің қазіргі қазақ тіліндегі араб, парсы тілдерінен енген кірме фразеологизмдердің негізіндегі образға, мағынасына және қолданылуындағы ерекшеліктеріне қатысты мәселелерді қамтитынын айтамыз. Кірме фразеологизмдерді этимондарымен

салыстыру олардың бірқатарының қазіргі тілде дұрыс қолданылмай жүргенін көрсетеді. Мысалы, *жігері құм болды* идиомының ішкі формасы айқын емес, мұның себебі парсының «бауыр» мағынасындағы *жігер* сөзімен байланысты. Оның парсы тіліндегі этимоны *джегар хун кардан* «бауыры қан болды» түріндегі фразеологизмі, алайда парсы тілінен калькалағанда бұл тіркесті *жігері құм болды* емес, *жігері қан болды* түрінде аудару керек еді. Бұл фразеологизмді қазіргі қазақ тіліне аудару кезіндегі «ұжыпсыздық», жаңсақтық кірме фразеологизмнің этимонындағы образдың өзгеруіне себеп болған. Ясауи хикметтерінде парсының *хун бэ джегар кесе кардан* (сөзбе-сөз аудармасы: біреудің бауыры қан болу) «біреуді азапқа салу, күйзеліске салу» мағынасындағы бұл фразеологизм Қ.А. Ясауидің К. Залеман көшірмесінде *бауыры қан болды* түрінде калькаланып, бірнеше мәрте қолданылғанын байқадық: гунаһім уаһмідін көб натауанмән, көзі йашлығы һәмише бағры қан ән [108, 285 б.]. *Бауырым қан болды* деген тұрақты тіркес Ясауи Аллаға ғашық болған сопының жан азабын беру үшін қолданады. Сол секілді қазақ тіліндегі *Иран бақ* (соңғы кездері иранбақ түрінде жазылып та жүр) тұрақты тіркесінің этимоны араб тіліндегі, бастауын Құраннан алатын Ирам бак. Бұл тұрақты тіркес әсіресе қазақ қисса-дастандарында, парсы классикалық поэзиясының аудармаларында жиі кезде-седі, мысалы: *Миуасы болмаса егер, иранбақтан не пайда? Сайран салып, сауық құрмай одан безіп кеткенмін* (Хафиз) /Иран-тәжік поэзиясы, 468 б./ . Араб, парсы тілінен аударған аудармашылардың менталдық кеңістігіндегі мемлекет ретіндегі Иран туралы когнитивтік құрылым Құран арқылы келген парсы тіліндегі *إرم باغ* бағ-е Ирам тұрақты тіркесінің бұрмаланып қолданылуына әкеп соққан. Ирам, немесе араб тіліндегі «көп бағаналы Ирам» - тұрғындарының күнә жасауынан Алла тағаланың қаһарына ұшырап, жер бетінен жоғалып кеткен қала. Ад халқының патшасы жер бетінде алтын, күміс, асыл тастардан жұмақ тәрізді қала салмақ болады. Патшаның тәкаппарлығы мен имансыздығынан ұжмақ-қала Алланың жіберген қатты дауылынан жер бетінен жоқ болады. Ирам бағы «ұжмақ, жұмақ» деген мағынада да қолданылады. Ирам бағы туралы Құранның 89-сүресінде айтылған.

Синхрондық этимология мәселесінің зерттелуі фразеологиялық сөздіктердің сапасын жақсарту үшін қажет, сонымен бірге қазіргі тіл иелерінің фразеологиялық сауаттылығын арттырып, фразеологизмдерді дұрыс қолдана білуге өз үлесін қосады.

Кірме фразеологизмдердің ішкі формасына арналған тараушаны аяқтай келе мынадай **қорытынды** жасауға болады:

Ішкі форма кірме фразеологизмдердің когнитивтік құрылымында маңызды рөл атқарады.

В.В.Виноградов концепциясынан бастау алатын дәстүрлі талдауларда фразеологизмдерді ішкі формасын оның құрамындағы компоненттердің мағынасымен тығыз байланыста қарастырып келді. Қазіргі лингвистикадағы когнитивтік бағыт ішкі форманы түсінудегі маңызды фактор ретінде сол фразеологизмдердің астарындағы образды анықтау, адамның образдылықты жасаудағы ерекшеліктерін тану секілді мәселелерді қарастырады. Ішкі форма

фразеологиялық мағынаны ұйымдастыру тәсілдерінің бірі, фразеологизмдерді жасаудың негізіндегі бейне ретінде түсініледі.

Кірме фразеологизмдердің ішкі формасына когнитивтік талдау жүргізуде мынадай мәселелер қарастырылды: фразеологизмдердің ішкі формасындағы образ, фразеологиялық бірліктердің ішкі формасы деген ұғымның салыстырмалылығы, фразеологизмнің ішкі формасындағы ұлттық-мәдени ерекшелік.

Араб, парсы тілдеріндегі фразеологизмдердің ішкі формасына зер салу қазақ тіліндегі идиомдардың ішкі формасын анықтауға көмектеседі. Осыдан келіп, біз идиомдарда да ішкі форма болатынына көз жеткіздік. Ішкі форма синхрондық және диахрондық этимология арқылы анықталады. Фразеологизмдердің ішкі формасындағы ақпарат уақыт өте келе әртүрлі өзгерістерге ұшырауы мүмкін: ондағы ақпарат ұмытылады, не болмаса синхрондық деңгейде өзгеріп, басқаша ұғынылуы да орын алады.

4.6. Кірме фразеологизмдердің ішкі формасындағы ұлттық-мәдени коннотация

Ұлттық-мәдени коннотация – когнитивтік лингвистика мен лингвомәдениеттанудағы аса маңызды, негізгі ұғымдардың бірі. Коннотация термині латын тіліндегі *connotation*, *connote* «қосымша мағынаға иемін» деген сөзден шыққан. Лингвистикалық сөздікте оған мынадай анықтама беріледі: «Коннотация – узуалды немесе окказионалды сипатқа ие тілдік бірліктің эмоционалды, бағалауыштық немесе стилистикалық бояуы» [228, 236 б.].

Кірме фразеологизмдердің ішкі формасының мәдени мазмұнын сипаттауда біз фразеология теориясында қалыптасқан қағидаттарға сүйенеміз. Бұл қағидаттар қазақ тіл білімінде Р. Сыздық, Н. Уәлиұлы, Г. Смағұлова, А. Ислам т.б., орыс ғалымдары В.Н. Телия, В.В. Красных және т.б. зерттеулерінде кең көрініс тапқан.

Мәдени коннотация фразеологизмдердің ішкі формасында сақталады, ішкі формада мәдениеттердің сан алуан қабаттары жатыр. Мұнда түркілердің кімдермен, қандай байланыс жасағаны, олардың образды ойлауының негізгі көздері, өзара ықпалдастық туралы мағлұматтар да мол. Сонымен бірге оның мәдени мазмұнында халықтың жақсы-жаман, пайдалы-пайдасыз, алыс-жақын секілді адамның әлеуметтік-рухани тәжірибесі арқылы қалыптасатын менталдық прескрипциялары да бейнеленеді. Фразеологиялық бірліктердің мәдени мазмұнын ашу ондағы бейнелілікті танумен тығыз байланысты.

Халықтың мәдени-тілдік санасының қалыптасуында өзге халықтармен арасындағы мәдени-тілдік байланыстар да ерекше маңызға ие. Бұл байланыстар қандай салада жүргенін, фразеологизмдердің қалыптасуындағы бастаулар мен дереккөздерді анықтау да маңызды. Сондықтан біз бұл мәселені бөліп алып, жеке тарау ретінде қарастырған болатынбыз. Зерттеу материалдары иран, араб, қазақ тілдік байланыстарының діни-мифологиялық аңыздар, діни мәтіндер арқылы келгенін танытты. Көптеген кірме фразеологизмдер ислам мәдениетімен тығыз байланысты. Кірме фразеологизмдердің басым көпшілігі көркем мәтіндерден, ортағасырлық шығыс әдебиетінің үлгілерінен бастау алады.

Кірме фразеологизмдердің ішкі формасы сол фразеологиялық бірліктерді «дүниеге әкелген» халықтың мәдени кеңістігі туралы ақпаратты бойына сақтайды.

Коннотация терминіне В.Н. Телия мынадай анықтама береді: «коннотация – тілдік бірліктердің мағынасына узуалды не болмаса окказионалды қолданыс арқылы енетін семантикалық мазмұн. Ол – сөйлеу субъектісінің шындық болмысқа стилистикалық және эмотивті-бағалауыштық тұрғыдан таңбаланған көзқарасы. Осы ақпарат арқылы экспрессивтілік эффекті пайда болады» [229, 5 б.]. Ал, А.В. Кунииннің атап көрсеткеніндей, коннотация фразеологизмнің негізгі мазмұнымен тығыз бірлікте өмір сүреді екен, себебі шындықты танудың рационалды ғана емес, сонымен бірге иррационалды, сезімге негізделген тәсілі де өмір сүреді. Коннотацияның төрт түрлі компоненті бар: эмотивті, бағалауыштық, функционалды-стилистикалық, экспрессивті [89, 177-178 бб.].

Ал мәдени коннотация дегеніміз не? Бұл сұраққа жауап беру мәдениет деген ұғымды анықтап алуды қажет етеді. Мәдениет деген термин өте ауқымды, бұл терминге мәдениеттануда жүзден аса анықтама берілгені белгілі. Біз оларға тоқталуды мақсат етпейміз, алайда біздің түсінігімізде, мәдениет – адамның өзін-өзі әлемнің бір тұлғасы ретінде тану процесі және осы процестің жемісі. Осы процесте адам табиғи нысандарға қоса қосымша жасанды нысандар да салады. Мәдениет субъектісінің санасы мен мінез-құлқының дамуы тек биологиялық табиғи факторлар арқылы белгіленбейді, сонымен бірге бұл даму элеуметтік, рухани факторлармен де тығыз байланысты. Адам мәдениеттендірілген әлемде өмір сүреді, ал бұл әлем адам санасында менталдық құрылымдар түрінде бейнеленіп, қоршаған ортадағы заттармен, ондағы артефактілермен, ментофактілермен байланысты болады. Адам санасындағы менталдық құрылымдарды мәдениеттендірілген нысандар деп айтуға да болады, себебі олардың бәрінің мәдениетке тікелей қатысы бар және тілдік бірлік арқылы белгіленген. Мәдениеттендерілген нысандардың тілдегі белгілері мәдениет символарийін, мәдениеттендірілген мәндердің жиынтығы мәдени кодты түзеді. Мәдени кодтар – белгілі бір тілдік социумның өзін қоршаған әлем суреті туралы түсініктері. Әлемнің суреті белгілі бір халықтың уақыт пен кеңістік, сан мен сапа секілді өлшемдері арқылы белгіленетін шамалардан тұрады. Ол табиғи объектілер, артефактілер, құбылыстар, іс-әрекеттер мен оқиғалар, ментофактілер секілді толып жатқан шамаларды қамтиды. Сананың кумулятивтік-сақтау секілді табиғаты ұжымдық санада бұл кодтар мен олардан туындайтын таксондарды сақтайды. Осылайша, мәдениеттің «тілі» немесе мәдениет символарийі жасалады. Мәдениет адам санасында дербес семиотикалық жүйе ретінде өмір сүреді, оның кодтары тіл кодтарынан да ерекше. Мәдениет туралы ұғымнан кейін **мәдени коннотация** ұғымына көшуге болады.

Мәдени коннотация деген терминдік тіркесті В.Н.Телия былай түсіндіреді: «Культурная коннотация – это в самом общем виде интерпретация денотативного или образного мотивированного, квазиденотативного аспектов значения в категориях культуры. Применительно к единицам фразеологического состава языка как знакам вторичной номинации, характерной чертой которых

является образно-ситуативная мотивированность, которая напрямую связана с мировидением народа – носителя языка, средостением культурной коннотации, ее основным нервом является это образное основание» [125, 214 б.].

Фразеологизмдердің мәдени коннотациясын сипаттау үшін көптеген мәселелерді, соның ішінде мәдениет қалайша фразеологиялық бірліктерде көрініс табады деген мәселені анықтауды қажет етеді. Ұлттық-мәдени ерекшелік фразеологизмдердің образды негізінен, оның ішкі формасынан, көбіне «мәдени» реалийлерді танытатын мәдени «таңбаланған» компоненттері бар бейнелі гештальт-құрылымдардан көрінеді. Фразеологизмдердің ұлттық-мәдени ерекшеліктерін ашып көрсету үшін, В.Н.Телия атап көрсеткендей, белгілі бір тілдік қауымның таңбалар арқылы белгіленген мәдени-ұлттық «кеңістігіндегі» бейнелі негізді интерпретациялау қажет [125, 215 б.].

Когнитивтік лингвистика – әдіснамалық негізі толық қалыптасып болмаған сала, сондықтан мұнда лингвомәдени талдауларға да орын беріледі. Фразеологизмдерге лингвомәдени талдау жасау дегеніміз, біріншіден, оның құрамындағы мәдени маңызға ие тілдік бірліктің мазмұнындағы ақпаратты тану, екіншіден, сол тіл иесінің референциялау тәсіліндегі ерекшелікті танытатын сигналдарды анықтау болып табылады. Бұл сигналдарды мәдениет өкілдері өздерінің уақыт-кеңістік арқылы белгіленетін тезаурусындағы кодтар, символарий, мәдени концептілер секілді тілдік нысанның мәдени қабаттарына сүйене отырып жасайды [125, 215 б.]. Байқағанымыздай, лингвомәдени талдаудағы ең басты нәрсе тілде қандай мәдени таңбалардың көрініс тапқанын анықтау және олардың қандай тілдік әдіс-тәсілдер арқылы бекігенін көрсету болып табылады. Мұндай талдау тілді мәдениет контекстінде интерпретациялауға негізделеді, себебі лингвомәдениеттану тіл ғылымының тіл мен мәдениеттің өзара қарым-қатынасын зерттейтін саласы.

Кірме фразеологизмдердің мәдени коннотациясын интерпретациялау пресуппозицияны айқындауды, білуді қажет етеді. Пресуппозиция (бұрын жинаған білім) – кірме фразеологизмдерді интерпретациялаудың кілті, себебі пресуппозицияны білу фразеологизмнің мәдени мазмұнын интерпретациялауға мүмкіндік береді. Мәселен, қазақтың төл фразеологизмдеріндегі кейбір элементтердің өзі пресуппозициясыз анықталмайды. Мәселен, «берген сәлемді алмады, ілтипат білдірмеді» мағынасындағы *сәлемді әлік алмады* фразеологизмінің мағынасын түсіну үшін исламдағы сәлемдесу үлгісін білу қажет. Мұсылмандардың мәдени этикетінде *ас-саламу алайкум* деген сәлемге *уа алайкум ас-салам* деп жауап беру үлгісі бар. Мұны діни формула деп те атайды (Благова). Осы сәлемге қайтаратын жауаптың *уа алайкум ас-салам* түріндегі үлгісінің әлік түрінде қысқарып келуі қазіргі тіл иелерінің бәріне бірдей түсінікті болмайтыны айқын. Сол секілді, екеуі де бір-біріне лайық, тең деген мағынада қолданылатын *бірі – бұлбұл, бірі – тоты* фразеологизмін түсіну үшін бұлбұл мен тоты құстарының Шығыс мәдениетінде шешендіктің, әдемі сөйлеудің үлгісі, символы екенін білу шарт. Фразеологизмдегі образ ұқсату арқылы бұлбұл, тоты құстарының сайрауы мен адамның сөйлеуіндегі мазмұндылық, шешендік секілді белгілер салыстырылады. Сол секілді «екеуі де

жақсы, бір-біріне сай» деген мағынадағы *бірі - гауһар, бірі – жақұт; бірі - меруерт, бірі - маржан* сияқты қос тағанды фразеологизмдерде де араб, иран мәдениеттерінде бағалы асыл тастардың мәдени «таңбаланған» кодтар екенін білу қажет.

Сол секілді бүгінгі күні тіліміздегі *арасат оты, арасат майдан* секілді тұрақты тіркестердің мағынасын екіншісі біле бермейді. Діни, ғашықтық қисса-дастандарда, жыраулар поэзиясында қолданылып келген бұл тұрақты тіркес ислам дінімен байланысты енген. Бұл Құранда айтылатын «өлген адамдар қайта тірілгеннен кейін жиналатын орын» [6, 110 б.]. Ал *Атымтайдай жомарт, Ләйлі мен Мәжнүңдей, Жүсіп пен Зылихадай, Қарынбайдай сараң* деген фразеологизмдердегі антропонимдер Шығыс мәдениетіндегі көпке таныс прецедентті есімдер. Атымтай – исламға дейінгі арабтардағы Тай тайпасынан шыққан Хатем (6-ғасыр) атты ақын, ол өзінің жомарттығымен әйгілі болған, Хатем туралы ертегілер мен аңыздар арабтар мен парсылар арасында кеңінен танымал. Хатемнің шешесі текті жерден шыққан, қолы ашық адам болғанмен, әкесі сараң адам болады. Әйелі мен баласының жомарттығына шыдамаған ол ақырында кетіп тынады. Хатем әкесі тастаған түйелердің күнде бірін сойып, тайпасындағы кедейлер мен жолаушыларды тамақтандырады. Хатемнің осындай асқан жомарттығы ел арасына аңыз болып тарайды. Арабтар оның жомарттығын жерге құнар беретін жаңбырлы бұлтқа, көктемгі жауынға теңеп, жолдан шаршаған аш жүргіншілер тауып келе алмас үшін шатырындағы барлық отты өшіретін сараңдарға қарама-қарсы қояды [230, 19-20 б.].

Ал ғашықтар туралы айтқанда қолданылатын *Ләйлі мен Мәжнүңдей* деген тұрақты тіркестегі Ләйлі мен Мәжнүн – бір-біріне қосыла алмай азап шеккен қос ғашық туралы Шығыстағы аса танымал араб аңызының кейіпкерлері. Бір-бірімен жауласып жүретін екі бәдәуи тайпасынан шыққан екі ғашық бір-бірімен қосылмайды: Ләйлі басқа біреуге ұзатылады да, ғашықтықтан мәжнүн болған (есі ауысқан) Қайс елден безіп, шөл даланы мекен етеді, сүйгеніне арнап жыр жазып, жалғыздықта өмір сүреді. Ақырында, ғашықтық азабына шыдамай екеуі де бұ дүниеден озады. Бұл сюжетті Шығыстағы ақындар пайдаланып, талай поэмаларға негіз еткен, жиырма поэма жазылған деген пікір бар. Соның ішіндегі ең атақтысы – Низамидің «Ләйлі-Мәжнүн» поэмасы. Сол секілді Библия мен Құрандағы Йусуф пен Зулейханың махаббаты туралы аңызға негіз болған кейіпкерлердің атымен бір-бірін сүйетін ғашық адамдарды атау бар. Жүсіп-Зылиха махаббатының сюжетіне құрылған поэмалар да Шығыста мол. Қазақтар арасында да «Жүсіп-Зылиха» қиссасын білмейтін адам, сірә, жоқ шығар. Ал Қарынбайдың прототипі Құрандағы шектен шыққан сараңдығының кесірінен жерге жұтылып, опат болған Қарун болып табылады.

Кірме фразеологизмдердің мәдени-ұлттық коннотациясының мазмұны оның образды негізін (ішкі формасын) сол фразеологизмді жасаған халықтың мәдени-ұлттық кеңістігіндегі таңбаларды интерпретациялауға келіп саяды. Ұлттық мәдени кеңістік дегенді мәдениеттің сол мәдениет иелерінің санасында өмір сүру формасы, мәдениеттің халықтың санасындағы бейнесі деп түсінуге болады. Ұлттық мәдени кеңістікті ұлттық лингвомәдени қауымдастық мүше-

лерінің мәдени феномендер туралы барлық түсініктерінің жиынтығы түзеді. Осы тұрғыдан келгенде әдіснамалық маңызға ие екі түрлі ой түйіндеуге болады: 1) мәдени білім кірме фразеологизмдердің ішкі формасында жатады; фразеологизмдердің ішкі формасында сол халыққа тән мәдениеттің «іздерін» табуға болады. Бұл әдет-ғұрыптар, тарихи оқиғалар, тұрмыс элементтері түрінде көрінуі мүмкін; 2) мәдениет дегеніміз субъектінің эмпирикалық, мәдени, рухани өмірдегі өзінің бағыт-бағдарын ұлттық мәдениеттің нормалары, эталондары, стереотиптері, символдары, мифологемалары т.с.с. ұлттық мәдениеттің таңбалары арқылы ұйымдастыру тәсілі.

Фразеологиялық кірмелер феноменін мәдениеттану тұрғысынан қарастырғанда қарым-қатынасқа түскен халықтардың бір-біріне ықпалы қандай жағдайда және қай салада болды деген мәселерге көңіл аудару керек болады. Бұл мәселеде араб, парсы тілдерінен калькаланған кірме фразеологизмдерді этимологиялық талдауға бару керек. Роман-герман тілдерінің фразеологиялық сөздіктерінде кірме фразеологизмдердің тұсында олардың алынған дереккөздері көрсетіліп, белгі қойылады. Немесе мұндай сөздіктерде оларға этимологиялық талдау беріледі. Бұл зерттеу жұмысына көмектесіп, оны едәуір жеңілдетеді. Біздің жағдайымызда, яғни қазақ тіліне араб, парсы тілдерінен енген кірме фразеологизмдерді қарастыруда ислам дініне байланысты енген фразеологизмдердің тұсына қойылған «діни» деген белгілерді ғана кездестіреміз. Ал мифологиядан келгенін танытатын ескертпелер болмаса, толық талдауларды кездестіре алмаймыз. Бұл кірме фразеологизмдерді зерттеу жұмысында әлі де зерттеле түсетін мәселелердің мол екенін танытады. Осы себептен зерттеу жұмысына қажетті материалдарды, деректерді әртүрлі қайнар-көздерден, зерттеу жұмыстарынан жинау керек болды. Синхрондық тұрғыдан келгенде мифологиялардан, Құран мен тәпсір секілді арналардан бастау алатын фразеологизмдерді бір халықтың мәдениетінің екіншісіне әсері, кірмелік деуден гөрі, ортақ мәдени мұра, лингвомәдени бастаулар ретінде қарастырған дұрыс. Қазақ этносын құраған ру тайпалардың құрамында бір кездері иран тілдес қауымдастықтардың болғанын жоққа шығаруға болмайды, себебі этникалық консолидация құруда генетикалық белгілер ғана емес, сонымен бірге айналысатын шаруашылықтың типінің де маңызды рөл атқарғаны тарих-тан белгілі. Бүгінде араб, парсы тілдерінен келген фразеологиялық бірліктер қазақ этномәдени мұрасының ажырамас бір бөлігін құрайды.

Зерттеу материалдарын сараптай келіп, сонымен бірге кірмелік теориясындағы әдістемелерді пайдалана отырып, біз фразеологиялық кірмелердегі **екі модельді** көрсетеміз. Бірінші модель ортақ мәдени кеңістік арқылы түсіндірілетін этнолингвистикалық ортақтыққа негізделсе, екінші модель арқылы кірме фразеологизмдердің ішкі формасындағы ұлттық-мәдени айырмашылықтарды ашып көрсету көзделеді. Фразеологиялық жүйедегі образдардың астарында халықтардың мәдени байланыстарынан хабар беретін ақпараттар «бүркемеленген». Бұл образдар халықтың рухани, материалдық, әлеуметтік мәдениетімен тығыз байланысты. Олардың мазмұны тілдік мағыналар мен белгілі бір лингвомәдени қауымға қатысты мәдени кодтардың арасындағы байланыс

арқылы түсіндіріледі. Мәдени кодты білу мәдени маңызы бар ақпаратты дұрыс интерпретациялауға мүмкіндік береді. Тілдегі барлық тіркестер, оралымдар адамның этнолингвистикалық ақпараттар жүйесі арқылы интерпретацияланады, яғни адамның когнитивтік өңдеуінен өтеді.

Этимон мен кірме фразеологизмдердің мәдени-коннотативтік компоненттері арасындағы ұқсастық немесе ортақтық фразеологизмдердің калькалану тәсілі арқылы қабылдаушы тілге енуіне қолайлы жағдай туғызатын шарттардың бірі екенін жоғарыда айтып кеттік. Фразеологиялық калькалау акті жүру үшін қабылдаушы тілде бөгде тілдік бірліктің семантикасын пайдалана отырып, жаңа бірлік жасау үшін қажет «құрылыс материалы» болуы шарт. Екі халықтың мәдениеті арасындағы ұқсастық олардағы тілдік образдардан көрінеді, таңба деңгейінде алып қарастыратын болсақ, қарым-қатынасқа түскен тілдерде мәдени «таңбаланған» (Р. Сыздық ұсынған термин) ұқсас бірліктердің қолданылуы тілдік қарым-қатынастың орнауына қолайлы жағдай туғызады. Сонымен, фразеологиялық калькалауға жағдай жасайтын семантикалық шарттардың біріне қазақ тіліндегі фразеологиялық оралымдар мен олардың араб, парсы тілдеріндегі прототиптерінің арасындағы **мәдени коннотация** ұқсастығын жатқызуға болады. Араб, парсы және қазақ тілдері секілді туыс емес тілдердің арасындағы қарым-қатынасты алып қарастырғанда, оларды біріктіретін ортақ нәрсе - рухани мәдениет, сондықтан мұндай мәдени коннотацияның ортақтығы **рухани мәдениет** саласында анық көрінеді.

Мәдени-коннотативті компоненттер ұқсастығын танытатын бірліктер әдебиет пен дін саласында айқын байқалады. Бұл мәдениеттердің бір-біріне жақындататын дін, өнер, әдебиет, мифология секілді мәдениет салаларын атаймыз. Осы ортақтық, ұқсастыққа байланысты түркі, парсы, араб мәдениеттерін батыс шығыстанушылары «Шығыс мәдениеті» деген ортақ термин аясында қарастырып, жалпы атаумен атап жүргені белгілі.

Бірінші модель: этнолингвистикалық ортақтықтар. Бірінші модельдің маңызды құрамдас бөлігі ретінде иран және түркі халықтарындағы этнолингвистикалық ортақтықтарды атауға болады. Мұндай этнолингвистикалық ортақтықтарды туғызған географиялық кеңістіктегі көршілестік, ислам және исламға дейінгі діндер (манихей, зороастризм) арқылы қалыптасқан ортақ рухани кеңістік екенінде дау жоқ. Бұл ұқсастықты, ортақтықты иран тілдес халықтар мен түркі халықтарының (оның ішінде қазақтар да бар) мәдениеттеріндегі ортақ мифтік сарындар мен мифологемалардан, зороастризм, манихей, ислам діндері арқылы келген діни мерекелерден, діни ритуалдардан және т.б. байқаймыз.

Тілдің экспрессивті қызмет атқаратын кез келген бірлігі сол тіл иелерінің тәжірибесінен, тарихи-мәдени байланыстарынан, дүниетанымынан, білімінен хабар беретін ақпараттарды бойына жинайды. Тілдің лексикалық және фразеологиялық жүйесі сол тіл иелерінің дүниені көруін, қабылдауын, тануын бейнелейтін қабат болып табылады. Мәдени коннотацияны анықтап, оны түсіндіру образдардың негізінде жатқан лингвомәдени ортақтық арқылы

игерілген стереотиптерді, эталондарды, символдарды, мифологемаларды айқындау арқылы жүзеге асады [231].

Фразеологиялық кірмелер мен олардың этимонына ортақ лингвомәдени арна ретінде **мифологияны** айтуға болады. Миф – халықтардың өздерін қоршаған әлемді тануы мен түсіндіруінің ежелгі формасы. Мифтің маңызды құрамдас бөлігі мифологема болып табылады. Мифологема – мифте бейнеленген аса маңызды персонаж немесе жағдаят, бір мифтен екіншісіне көшіп жүретін «басты кейіпкер» [231, 14 б.]. Дүниені тану мен түсіндірудің ежелгі формаларының бірі болып табылатын миф халықтың батырлар, құдайлар, жердің жаратылуы туралы түсініктерінің түп негізінде жатыр. Миф – дүниенің жаратылуы туралы ежелгі түсініктер, мұндай түсініктер адам санасының хаосты антроморфты космосқа айналдыру қызметін атқарды. Ғалымдар мифке ойдан шығарылған нәрсе ретінде емес, қоршаған шындықтың адам санасындағы бейнесі ретінде қарайды. Фразеологизмдерде түркі, ирантілдес халықтарға ортақ мифологиялық таным бейнеленген. Солардың бірі түркі тілдеріндегі *Жәмшид тойы* деген тұрақты тіркес. Жәмшит - есімі иран мифологиясында, «Авестада», «Шаһнамада» аталатын билеуші. Аңыз бойынша, Жәмшид патша салтанатты той, жиындар жасауды ұнатқан. Ең алғаш рет жібек тоқу, Наурыз тойын тойлау, сән-салтанат бұйымдары мен заттарын пайдалану да Жәмшид атымен байланыстырылады [97]. Жәмшид есіміндегі *шид* «сәуле» деген мағынаны береді. «Шаһнамада» Жәм періштелер мен диюларға билігін жүргізген ұлы патшалардың бірі ретінде көрінеді. Ол халыққа мал ұстауды, соғыс құралдарын жасауды да үйреткен. Заратустрадағы Ахурмазда Жәмшид патшаға қыс болып, мұз қататынын хабарлап, адамдарды, өсімдіктер мен хайуанаттарды паналататын орын дайындау керектігін ескертеді. Жәмшит патша Ахурмазданың тапсыруымен жер астынан үлкен үй салып, онда хайуандар мен өсімдіктерді қыс аяқталғанша паналатады. Қыс өтіп, көктем оралғанына қуанып, осы айтулы күнді тойлайды. Наурыз мерекесін тойлау осыдан қалған дәстүр көрінеді [107, 55 б.].

Мұндай этнолингвистикалық ортақтықтар қашаннан зерттеушілер көкейінде «кім кімнен алған?» деген сауал туғызып келе жатқанымен, оған нақты жауап әлі күнге дейін жоқ. Бұл көршілес, аралас-құралас отырған тайпалардың этнос болып қалыптасуына дейін жүрген мәдениеттер синтезін танытады. Ертеректе тайпалар генетикалық белгісіне қарай емес, өмір сүру тәсіліне қарай, экономикалық мақсаттарға сай біріккен. Сондықтан бүгінгі күні қазақ тілінде жүрген иран тілдерінің сөздері осы ортақтықтар туралы ақпаратты бойына сыйғызған бірліктер екеніне күман жоқ. Бұл ортақтық иран тілдерінде түркі сөздері, түркі тілдерінде иран сөздері түрінде сақталып қалған. Мәдениеттанушылар арасында да бұл мәселеге байланысты әртүрлі пікірлер бар. Олардың бірқатары бұл ортақтықтың әсіресе егіншілікке байланысты әдет-ғұрыптарда көп сақталғанын айтады. Ирантілді тұрғындардың көне дәстүрін сақтап қалған егіншілік саласында қолданылатын терминологиялық сөздердің, наным-сенімдер мен әдет-ғұрыптардың қазақтарға да тән болуы қазақ жұрт-

шылығында да бұл кәсіптің ежелден келе жатқандығын және оның орта-азиялық егіншілікпен тамырластығын дәлелдейді [232, 95 б.].

Егіншілік кәсібі отырықшы ирантілді халықтардың арасында пайда болып, дамыған. Орта Азиядағы егіншіліктің желеп-жебеушісі және егіншілердің тұңғыш үйретушісі болып табылатын мифтік кейіпкер қасиетті Бобои Дехкан аса құрметтеледі. Түркі халықтары Бобои Дехканды өзіне сіңіріп, оны Баба Дайхан, Дикан баба, Дехкан баба және т.б. деп әртүрлі атап, ескі дәстүрдегі өзіндік біртұтас шаруашылық түрлерін ортақ меншіктегі жерлерде және ағынды суларды ортақ пайдалану арқылы жүргізу кезінде аталған мифтік кейіпкерге табынды. Қазақтың егіншілері Дикан бабаны пір тұтып, оған егіншілікке байланысты жұмыстардың маңызды бастамаларында үнемі сиынып, жалбарынған [232, 95 б.]. Қазақ тіліндегі Дихан тышсын! Дихан дарысын! түріндегі фразеологизмдер «егінің өнімді болсын, береке болсын» деген мағынада егіншілерге, жер айдаушыларға айтылатын тілек. Мұндағы парсы сөзі дихан-ның о бастағы мифологиялық мағынасы «жер атасы», Орта Азия халықтарында ертеде жерге бай ақсүйек, алпауыттарды дихан деген, бергіңде бұл сөз «қара шаруа» мағынасына ие болған деген мәліметті қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі де келтіреді (ҚТФС, 149).

Этномәдени ортақтықтар туралы ақпаратты сақтаған *абылхаят суы, албасты басты, жеті басты дәу, Ескендірдің қос мүйізі, Қыдыр дарыды, қыдыр қолдасын, наурыздама қылды, айт мерек болсын т.с.с* фразеологизмдерге біз екінші тарауда тоқталған болатынбыз. Бүкіл Орта Азия мен Алдыңғы Азия халықтарына ортақ мереке бұл **наурыз**. Наурыз деген сөздің өзі иран тілдеріде нау «жаңа» және руз «күн» компоненттерінен тұрып, «жаңа күн» деген мағынаны береді. Наурыздың **шығу тегі** туралы мәдениеттанушылар мынадай пікір айтады: «қазір біраз жұрт «наурыз парсы тілінде жаңа күн деген ұғымды білдірсе, «бұл өзі бізге парсыдан, шығыстан келген мейрам екен ғой» дейді. Біздің ойымызша, XVIII ғасырдың басында қазақтар жоңғардан шегініп, атажұртын тастап, Бұқара, Самарқанға, Жиделібайсынға барып, енді ел-жұрт азат болып, тарихи қоныстарына қайтып келгенде «наурыз» сөзін ала келген. Бұған дейін халқымыз бұл мейрамды «ұлыс», «ұлыстың ұлы күні» деп, соңынан «Ұлыстың ұлы күні Наурыз» деп атайтын болған. Шәкәрім Құдайбердіұлы бұл процесті айқын ашып көрсетеді: «Наурыз – парсы тілінде «жаңа күн» деген сөз. Мұны қазақтар Бұқара, тәшкендік қожалардан үйренген. Ескі қазақта /ескі түрікте/ Жаңа Жыл күннің аты – Ұлыс». Алайда қазақтардың наурызды тойлауында ирантілдес халықтардың дәстүрлері ғана емес, олардың арасында егіншілік мерекесіне қатысты дәстүрлер көшпелі және жартылай көшпелі мал өсіруші дала тұрғындарының дәстүрлері араласып, ерекше сипат алған. Қазақтар наурызды Ұлыс күні, Ұлыстың Ұлы күні деп те атаған. Наурызды тойлау қай кезден басталған деген мәселеге келетін болсақ, ол зороастризм дініне алып барады. «Авестаны» зерттеген ағылшын шығыстанушысы Мэри Бойс пікірінше, наурыз мерекесін тойлау Зороастр есімімен байланысты. Зороастр, немесе Заратуштраның қайдан шыққаны туралы пікірлер де әртүрлі, ғалымдардың бір тобы оны Иранның солтүстік батысында туған десе, соңғы

уақытта оны Самарқан аймағыменде байланыстырады. Міне, осындай пікірлердің алалығы, көптігінің өзі бұл мерекенің тарихқа дейінгі замандарға кететін көнелігін көрсетеді. Наурыз мерекесінің қазақтарда тойлануы мен иран тілдес халықтарда тойлануын салыстыра қарастыратын болсақ, онан ұқсастықтар мен айырмашылықтарды табамыз. Осы ұқсастықтар мен айырмашылықтар халықтың кәсібі, айналысқан шаруашылығының түрлері, ұлттық құндылықтары арқылы түсіндіріледі. Мәселен, парсыларда да наурыз мерекесінде дастарқанға жеті түрлі тағам қою дәстүрі бар. Мұны «һафт син (жеті син¹)» деп атайды. Наурыз мерекесіне арналған дастарқандағы жеті түрлі тағамның атаулары син (с) әрпінен басталуы керек. Бұл дәстүр өз бастауын исламға дейінгі зороастризм дінінен алады. Зороастризм дініндегі жеті періштенің аты осы син әрпінен басталған көрінеді [84, 96 б.]. Наурызда бір-біріне тәтті нәрсе сыйлау, қант жеу секілді әдеттер отырықшы халықтағы тұрмыс ерекшелігімен байланысты екені рас. Қазақтардағы Наурыз тойындағы ерекшеліктер бұл тойдың о баста Ұлыс деген түркілік сипаты кейіннен наурызға өзгерген, осы өзгеріспен бірге оның мазмұнына да белгілі бір белгілерді қосып, мазмұнын байытқан деуге болады. Яғни қазақтың түсінігіндегі ғаламның тілдік бейнесіндегі бұрыннан бар ұғымдар тек атауын ғана өзгертті, не болмаса атауын өзгертуімен бірге мазмұнына да жаңа коннотациялар жамалды деп айтуға болады.

Түркі, араб және иран тілдес халықтар арасындағы мәдени ортақтықтардың орын алуының енді бір себебі **ислам дінімен** байланысты. Діни салада жүрген мәдени алмасуларды танытатын кірме фразеологизмдерде міндетті түрде діннің ортақтығын танытатын, ислам дініне қатысты ұғымды білдіретін кірме лексема қатысады. Мұсылман өркениеті біріктірген халықтарға ортақ діни дүниетаным, діни монотеизм, олардың діни дүниетанымындағы ғаламның тілдік бейнесінің нақ ортасында Алланың, яғни Құдай образының орын алуы осы лексемалардың қазақ, парсы, араб тілдеріндегі мәдени коннотациясын қалыптастырды, Алла, Құдай лексемаларының қатысуымен жасалған фразеологизмдердің калькалануының негізгі себебі осы болды. Қазақ тіліндегі Құдай, Алла компоненттерінің қатысуымен жасалған фразеологизмдердің болу фактісі осыны растайды: *алла (-ның, құда, құдайдың) әмірі (үкімі, бұйрығы), алла (құдай) бағын ашты; аллага (құдайға, тәңірге) жазды, құдайға шет болды, аллага (құдайға) мінажат етті, аллага (тәңірге) тәуекел (нар тәуекел) қылды, аллага (құдайға) шүкірлік қылды, алладан парман (пәрмен) тіледі*. Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігінде иншалла, астапыралла, жәрекімалда т.т. лексикаланған бірліктерді санамағанда, қазақ тілінің фразеологиялық сөздігінде *Құдай/құда* лексемасының қатысуымен 29, ал Алла/Алда лексемасының көмегімен жасалған 10 фразеологиялық орам тіркелген.

Ислам дініндегі ұғымдар, періштелердің аты, адамның бұл өмірдегі орнын уақыт пен кеңістік континуумы мәселелеріне қатысты анықтайтын фразеологизмдер де бүкіл мұсылман халықтарына ортақ. Мәселен, *атам әлмисақтан (әлімсақтан)* бері фразеологиясы Құрандағы адамның жаратылуына қатысты келісім, шарт мотивін танытады. *Әлмисақтан бері* фразеологизмінде космостық

¹ Син – араб әліпбиіндегі әріптің аты

уақыт континуумын адамның жаратылуына дейін және адам жаратылғаннан кейін деп екіге бөліп қарастыру идеясы жатыр.

عزرائیل Әзірейіл (жебірейіл) періште діни. Жан алушы періште. (І. Кеңесбаев ҚТФС, 81 б.). Құран Кәрімде айтылатын періштелердің бірі. Алланың бұйрығымен Әзірейіл періште адамның өмірін алуға келеді екен.

Қыл көпір – *صراط مستقیم* сиратул мустақим. 1. Діни ұғымда ақыр заман, қиямет қайым деген мағынада айтылады. (Өлген адамды о дүниеде өткізетін өткел бар, қыл көпір бар деп уағыздағаннан шыққан). Құранның «Фатиха» сүресінің *индина 'ас-сирата 'әл-мустақим* деген 6-аятындағы *ас-сиратул әл-мустақим* – осы қыл көпір тұрақты тіркесінің прототипі.

Қадір түні – *ليلة القدر* *laylatu-l-qadri*. Ислам дініндегі рамазан айының жиырма бірінші түні. Құран Кәрім осы күні жерге түскен деп есептеледі. Қадір түні бүкіл мұсылман қауымында Алладан тілек күту, тілек арту, кереметтің болатынына сену секілді арман-үміттермен байланысты. Діни сенім бойынша, осы күні пенденің Алладан тілеген тілектерінің бәрі орындалады екен. Осыған байланысты «бір нәрсені зарыға күтті» мағынасындағы *қадір түніндей күтті*, «тілегі қабыл болу» ұғымында айтылатын *қадір түнге жолығар* сияқты тұрақты тіркестер қазақ тілінде жасалған.

Мақшар күні – *روز محشر* *руз махшар* (о дүниедегі сот күні) – қиын қыстау кез. Діни ұғым бойынша, өлген кісіден о дүниеге барғанда жауап алатын күн: *Мақшар күні болғанда, Сауал сұрай келгенде, Жауап таппай тұрғанда, тар лахатқа кірген соң /Дулат Бабатайұлы/*. Ислами түсінікте махшар, арасат кеңістіктегі белгілі бір күрделі мағынаға ие нүктелер, пункттер. Арасат, махшар сөздерінің өзі араб, парсы тілдерінде діни контекстен тыс алғанда да «орын», «майдан», мекен» деген мағынасы бар. Махшар деген сөздің өзі арабтың хашара етістігінен «бір нәрсенің мекені, орны» мағынасын жасайтын мафалун үлгісіндегі лексема. Араб тіліндегі хашара етістігі «жинау, басын қосу» мағынасын береді, ал махшар «жиналатын, бас қосатын жер». Араб тілінде махшар сөзі «жер», «алаң» мағынасындағы сөздермен тіркесіп келіп, кеңістіктегі орынды атайды да, парсы тілінде *махшар* сөзі *руз* «күн» сөзімен тіркесіп келіп, *махшар күні* түріндегі уақытқа қатысты тіркесті, оқиғаның болатын уақытын білдіреді. Қарап отырсақ, қазақ тіліндегі *мақшар күні* тіркесі мен парсы тіліндегі *руз-е махшар* бір-біріне лексика-грамматикалық жақтан да толық сәйкес келетін бірліктер екен, мұның өзі араб тіліндегі этимонның парсы тілі арқылы келгенін танытады. *Махшар күні* тіркесінің *ғарасат күні* деген де синонимі бар.

Қазақтардағы *жарапазан айту, тасаттық беру* секілді әдет-ғұрыптардың негізінде исламға байланысты діни ритуалдар жатыр. Мұнда мұсылман халықтарына тән ортақтық бар. Қазақтар арасындағы құрбан айт, ораза айт секілді діни мерекелердің шығу тегі де исламмен байланысты. Мұндай діни мерекелердің ислами табиғаты жөнінде талас болмаса да бірқатарының түркілік сипаты мен ислами табиғаты бір-біріне кірігіп, синкреттік сипатқа ие болған. Мысалы, жарапазан айту дәстүрі қазақтарда исламдағы рамазан айындағы ораза ұстау парызымен байланысты. Рамазан (арабтарда рамадан) айында бала-

лардың үй-үйді аралап, жақсы тілек білдіру мазмұнындағы әуенге құрылған өлеңдер айтып, тәттілер алуы тұрмыстық исламның құрамдас бөліктерінің бірі. Соңғы кездері діннің жандануына байланысты ораза уақытында балалардың жарапазан айтып, үйлерді аралауы қайта жандана бастағаны байқалады. Жарапазан деген сөздің өзі араб тіліндегі **йа рамадан** «о рамазан (айы)» деген қаратпа сөзінен шыққан. Ұлттық мәдениетінің мазмұны исламмен байланысты арабтар мен парсы халықтарында діни мерекелер ең басты және негізгілері болып табылады. Ораза айында балалардың үйлерді аралап, өлең айтып, сыйлықтар алуы ислам елдерінде де бар.

Араб, парсы тілдерінен калькаланған фразеологизмдер дегенде біз көбіне сол түпнұсқа тілдерде этимондары бар фразеологиялық бірліктерді қарастырамыз. Мұндай діни наным-сенімге байланысы құрылған, аталған тілдердің бәріне ортақ, параллель фразеологизмдердің бірі *пешенесіне жазылған* тұрақты тіркесі болып табылады. Мұның *пешенеден белгілі*, *пешенеден көреді* деген варианттарында *жазу* деген компоненті қатысып тұрмаса да, ауызекі сөйлеу тілінде «пешенесіне жазылғанды көрер» деп жұбату, көңілін аулау мақсатындағы коммуникативтік қызметі бар бірлік. Бұл фразеологиялық орамның парсы тіліндегі *پشاني نوشت* *piš-ān-i-nevešt* (Хасан Анвари. Фарханг руз сохан, тегеран, 1383, 268-бетте) «маңдайына жазу» түріндегі этимоны мен оның қазақ тіліндегі калькасының арасындағы семантикалық сәйкестік толық сақталған. Бұлардағы ортақ сема – «тағдырдың жазғанына мойынсұну». Бұл сәйкестік олардың құрылымдық деңгейінде де сақталған. Қазақ тіліндегі *пешенесіне жазылған* тіркесі *пешене* (маңдай) есім сөзі мен *жаз*- етістігінен жасалған болса, парсы тіліндегі этимонының құрылымы да осындай: *piš-ān-i* «маңдай», *nevešt* «жазу» етістігі, бұл фразеологизмдер екі тілде де етістікті фразеологизмдерге жатады. Екеуінің де негізінде жатқан образ «адам маңдайындағы жазу (хат)». Аталған образ бен Құранда айтылатын лауху-л-махфуз образының арасында ұқсастық бар. Лауху-л-махфуз ислам дінінде айтылатын ғарыштағы Алла тағаланың патшалығындағы (мәләкут) тақта, онда жер бетінде болған және болашақта болатын барлық нәрсе жазылған. Мұндай образ исламға дейінгі түркілердегі шамандық, манихейлік, будда діндерде де болуы ықтимал, сондықтан оны белгілі бір нақты дінмен байланыстырып, сол діннің сакралды мәтіні арқылы келді деп кесіп айту қиын. Қайткен күнде де бұл ұғым, идея жазу-сызудың пайда болуымен байланысты. *Әзелде жазған іс, жазмыштан озмыш жоқ, маңдайына жазылған* секілді фразеологизмдерді де осы семантикалық модельге жатқызуға болады. Діни фразеологизм ретінде діни деген белгі қойылған *жазмыштан озмыш жоқ*// *пешенесіне жазылды*, араб тілінен аударылмай алынған материалдық кірмелік *лауху-л-махфуз* «сақтаулы тақта/кітап/» секілді фразеологиялық орамдардың бәрі адамның тағдырға сенуі туралы діни сеніммен байланысты. Олардың негізіндегі діни образды нақты бір мәдениетпен байланыстыру қазіргі кезде мүмкін болмас та еді. Себебі діни ритуалдар, сакралды мәтіндерде мазмұндық-концептуалдық ақпараттар, идеялар әдетте бір-біріне ұқсас келіп, тағдырға мойынсұну, жаратушының жазғанына көну идеяларына құрылады. Сондықтан олардың ара-жігін ажыратып, бөліп алып қарау

кейде мүмкін емес. Мәселен, бес уақыт намаз оқу ритуалы тек исламда ғана бар деп айтуға болмайды, исламға дейінгі зороастризм дінінде де болған көрінеді. Періште деген ұғым да зороастризмге де, исламға да ортақ. Парсы тілі арқылы келген *намаз, ораза, періште* және т.с.с. діни терминдердің өзі араб тілінен емес, парсы тіліндегі атаулар. Бұл ислам дінінің түркілер арасына парсылар арқылы тарағанын көрсетумен бірге, бұл ұғымдардың исламға дейінгі діндермен байланысты болғанын да танытады.

Фразеологиялық кірмелердің когнитивтік негіздері. Д.О. Добровольский фразеологиялық бірліктің бір тілден екінші тілге қабылдануына негіз болатын кірме фразеологизм мен қабылдаушы тілдегі соған сәйкес келетін когнитивтік құрылым арасында байланыс бар деген гипотезаны ұсынады [225, 42-43 бб.]. Тілдік қарым-қатынас кезінде неге бір тіл екіншісінен белгілі бір фразеологиялық бірліктерді ғана қабылдайды да, кейбіреулерін қабылдамайды деген сұрақ туатыны сөзсіз. Бір тілге тән фразеологиялық бірліктің екінші тілге қабылдануы, қабылданған элементті сол тіл иелерінің түсінуі қабылдаушы тілде донор-тілдегіге ұқсас когнитивтік құрылымдар болған жерде ғана мүмкін болады [225, 43 б.]. Осындай когнитивтік аналог болған жерде ғана тілдік бірліктер бір тілдік жүйеден екіншісіне емін-еркін өте алады. Мәселен, шығыс тілдеріндегі сұлу қыздың көзін еліктің көзіне теңеу, не болмаса әдемі гүлге теңеу сол заттардың, жануарлардың қасиеттерін жақсы білген қазақтарға да жақын, түсінікті болған. Қазақ тіліндегі әдемі көзге қатысты қолданылатын *құралай көз, тана көз* тіркестері секілді *нәркес көз* деген фразеологизм де о баста қазақ дүниетанымы үшін жана болғанымен, ол туралы түсініктер, білімдер жиынтығы болғаны рас. Халықтың образды, поэтикалық ойлау дәрежесі жоғары болған сайын сезімді селт еткізіп, адамды бей-жай қалдыра алмайтын соны образдарға деген қажеттілік те үнемі болады. Тілдегі мұндай ішкі қажеттілікті, сұранысты өтеу үшін шығыс әдебиетіндегі метафоралар мен эпитеттер, айшықты сөз тіркестері қазақ тіліне де жатсынбай қабылданды. Ал кейбір бейнелі тіркестер баста окказионалды қолданыста көрінгенімен, кейіннен жалпыхалықтық тілге өте алмады, мұның себебін олардың қазақтың эстетикалық талғамына, оларда қалыптасқан **стереотипке** сәйкес келмеді, ұлттық менталитетте оның аналогы болмады деп түсіндіреміз. Мысалы, тек жекелеген қаламгерлердің қолданысында көрінетін мұндай тұрақты тіркестерді XIX-XX ғасырлардағы жазба әдебиет дәстүрін ұстанған ақындардың өлеңдерінен кездестіреміз. Осы ретте Ақан серінің өлеңіндегі мына шумақты қазақ оқырманның түсінбесі анық:

Қолға алдым хат жазуға қалам, сия,
Сәрби зат мұқтан шаһи Гүлнәсия.
Шараптың шашыраған жауһарындай,
Көңілімнің заһарына салдың ұя

(XVIII –XIX ғ. қазақ ақындарының шығармалары. А., 1962, 250-б.)

Осы шумақтың соңғы жолындағы *көңілімнің заһары* араб тіліндегі *заһру л-қалби* «жүректің арқасы (ту сырты)» деп аударуға болатын тұрақты тіркестің калькаланған түрі. Араб тілінде «жаттау», «жатқа айту» секілді адамның жадымен байланысты әрекеттерді жүрекпен байланыстыру бар. Жаттау, еске

сақтау араб лингвомәдениетінде баспен, бастағы ми қызметімен байланысты емес, ол жүректің функциясы. Сондықтан «жатқа оқыды» дегенді арабтар қара'а 'ан zahри л-қалби (сөзбе-сөз аудармасы «жүрегінің арқасынан оқыды») десе, жаттау процесін атауда хафаза 'ан zahри л-қалби (сөзбе-сөз аудармасы «жүрегінің арқасына сақтады»). Демек, араб лингвомәдениетінде жүрек тек қана әртүрлі эмоциялардың орны ғана емес, сонымен бірге жаттау, есте сақтау, оқу секілді секілді интеллектуалдық-танымдық амалдарға да қатысатын орган. Ақан серінің «көңілімнің арқасына ұя салдың» деуі ақынның ғашығына «есімнен шықпайсың, санамда сақтаулысың» деген ойды беруде қолданылып тұрған, араб фразеологизмінің қазақша аудармасы. Бұл фразеологизмнің қазақ лингвомәдениетінде аналогы жоқ, оған ұқсас когнитивтік құрылымның болмауы себепті ол жалпыхалықтық қолданысқа түспей, окказионал фразеологизм түрінде қалып қойды.

Ал Шығыс поэтикалық үлгілеріндегі әдемі «көз идеясын» беруде қолданылатын *сүзілген көз* тіркесі қисса-дастандарда кездеспесе, бұл калькаланған тіркес жалпыхалықтық тілге еніп, кең тараған ұғым емес, тек қана шығыс әдебиетіндегі мотивтерге құрылған қисса-дастандардың мәтіндерінде кездесетін тіркес ретінде, индивидуалдық-окказионалды қолданыс аясынан шыға алмай қалғанын айтар едік. Мысалы, «Сейфүлмәлік» қиссасындағы басты кейіпкер Сейфүлмәлік өзінің ғашығы Бадиғұлжамал қызға былай дейді:

Ей, перизат, Бәдиғым,
 Патшалардың тәжісің,
 Таза гүлдей назысың.
 ... Назенин көзің сүзіліп,

Жіңішке белің үзіліп,
 Халімді менің көрсенші,
 Қасыма менің келсенші
 /Ғашық-наме, 157-бет/.

Көздің сұлулығын айту үшін бұл тіркесті шығыс әдебиетінен хабары бар жыраулар да қолданған. Жыраулар поэзиясында да арудың сипатындағы сүзілген көз «әдемі көз» болып табылады:

Көзі ақықтай сүзілген,
 Маржандай тісі тізілген,

... Белгілі ару қор болып,
 Кімдерден жылап қалған жоқ?!
 (Базар жырау)

Көзін сүзу, не болмаса сүзілген көз қазақтарда жағымдыдан гөрі жағымсыз ассоциация туғызатын, халықтың түсінігіндегі сұлулық эталонына сай келе бермейтін орамға көбірек ұқсайды. Керісінше, қазақтардың ұғымында, эстетикалық таным-түсініктері жүйесінде көзге қатысты әдемілік семасы *жарқыраған көз, күлім көз*, «аласы аз, нұрлы қара, ұялы көз» /Ақылбай Абайұлы/, *ойлы көз, құралай көз, тана көз, бадам көз* секілді тіркестер арқылы көрініп, әдемі көздің суретін жасайды. Бұлар қазақтың ұғымында бар эталон образдарға сәйкес келіп, халықтың сұлулық туралы түсінігі оны жатсынбады. Сондықтан нәркес көз, құралай көз қазақтардың ұғымына, талғамына сай когнитивтік аналог ретінен танылып, қабылданды. Ал, керісінше, *сүзілген көз* тіркесі шығыс әдеби үлгілеріндегі қисса-дастандарда, мұсылманша оқыған жыраулардың қолданысында болғанмен, сұлу көздің сипаты ретінде жалпыхалықтық қолданысқа түспеді, қабылданбады. Сол секілді басқа түркі халықтарының тілінде болғанмен қазақ тіліне ене алмаған фразеологизмдер де бар. Мәселен,

серв бойлы (стройная как кипарис), баллур бұғақ (хрустальная шея), есірік көз (пьяные, томные глаза) секілді шығыс поэтикалық фразеологизмдері араб, парсы әдеби дәстүріне көбірек бой ұрған түрік, әзірбайжан тілдерінде болғанмен, қазақ тілінде жоқ, тек аудармаларда кездесуі мүмкін. *Есірік көз* тұрақты тіркесі ортағасырлық түркі ескерткіштерінде, әсіресе сопылық поэзияда қолданылады. Мысалы: «Мухаббат-намеде» *Жеһанның фитнасы есрук көзүңда* «жаһанның алдап-арбауы сенің есірік көзінде» [199, 90 б.] түрінде кездессе, XV-XVIII ғасырлардағы түрікмен тілінің жазба ескерткіштерінде осы мәндес фразеологизмнің *чешм-е маст* «мас көз» /чешм «көз», маст «мас»/ түріндегі парсылық варианты «сүйікті» (влюбленный) деген жағымды мағынада қолданылып келген [51,85 б.]. Бұл парсылық тұрақты тіркес қазақтардың сұлулық туралы стереотипіне, талғамына сай келмегендіктен, фразеологиялық қордан орын ала алмады.

Калькаланған кірме фразеологизмдердің құрамы қабылдаушы тілдегі мәдени факторларға сай өзгеруі де мүмкін. Мысалы, ислам дінімен бірге енген діни ритуалдар, әдет-ғұрыптарға қатысты айтылатын араб тілінен калькаланған тұрақты тіркестердің, яғни этикет формулаларының құрамында түпнұсқадан алшақтық байқалады. Араб тілінде қайтыс болған кісінің жақындарына көңіл айтуда қолданылатын *сақә Аллаһу дарихаһу уа наууараһу* «Алла оның қабірін суландырсын және нұрландырсын» деген фраземаның қазақ тіліне қабылдануы барысында сақә «суландырсын» деген компоненті түсіп қалып, «Алла оның қабірін нұрландырсын, қабірі жарық болсын» түрінде қолданылып келеді. Араб сахарасында, ыстық, суға тапшы жерлерде өмір сүретін ел үшін, не болмаса егіншілікті кәсіп еткен халық үшін су – байлық, сондықтан суғару, су болу олардың мәдениетінде жағымды коннотацияға ие ұғымдар. Ылғалды жерде, суы мол аймақта өмір сүретін халық үшін су дәл осындай ерекше қадірлі нәрсе болмауы да мүмкін. Сол себепті де прототиптегі *суландырсын, суғарсын* етістігі қазақ тіліндегі кірме фразеологизмде жоқ, түсіп қалған. Сол секілді парсы тілінен калькаланған жалпыхалықтық қолданыстағы *абыройы төгілді* идиомынан да «су – құнды нәрсе, сондықтан судың төгілуі - жақсы емес» деген халықтың бағалауындағы ерекшелікті танимыз. Мәдениеттегі айырмашылық, қоршаған географиялық ортаның ерекшелігі тілде осылай көрініс тауып жатады.

Кірме бірліктер – қоршаған болмысты жанама түрде тану жолдарының бірі, кірмелік белгілі бір халықтың игілігіндегі дүниемен басқалардың танысуына жол ашады. Әлемнің тілдік суретін жаңа ұғымдармен байытады. Қазіргі кезде араб, парсы тілдерінен калькаланған фразеологизмдер ұлттық тілдің заңды түрдегі игілігіне айналды. Олар қазақ тілінде игерілді, фразажасамдағы пәр-менділігі қазақ тілінің фразеологиялық қорын байытты. Қазақ тілінің фразео-логиялық жүйесіндегі фразеологиялық калькаларды зерттеу **түркілердің коннотативті әлеміне** бойлауға мүмкіндік береді. Осы коннотативті әлемнің қалыптасуындағы иран және араб мәдениеті және сол арқылы тілдерінің де орны ерекше маңызды болғанына осындай талдаулар арқылы көз жеткізуге болады.

Түркі және иран халықтарына ортақ діни-мифологиялық таным-түсініктер кірме фразеологизмдердің бастаулары мен көздеріне арналған тарауда талданды. Сондықтан біз лингвомәдени ортақтықтардан гөрі айырмашылықтарды тануға бағытталған екінші модельге көшеміз. Себебі автохтонды және кірме элементтерді тануда осы айырмашылықтар ерекше маңызға ие болмақ.

Екінші лингвомәдени модель бойынша бір тілдік жүйенің ұлттық-мәдени ерекшелігінің қабылдаушы мәдениет иелеріне әсер етуі нәтижесінде пайда болған кірме фразеологизмдерді қарастырамыз. Тарихи-мәдени қарым-қатынас барысында бір халықтың тіршілік ету тәсіліне байланысты мәдени тәжірибесін екінші бір халық қабылдауы мүмкін. Мұндай ауыс-түйіс шаруашылық пен тұрмыстағы мәдени тәжірибенің озық үлгілері бар, өмір сүру салты дамыған, артықшылыққа ие салаларында жүреді. Фразеологиялық бірліктерде халықтың айналысатын кәсібі, тұрмыс-тіршілігі, салт-дәстүрі, қоршаған ландшафт, табиғи орта т.с.с. ақпараттар сақталады. Сондықтан өмірі, тұрмыс-тіршілігі негізінен мал шаруашылығымен байланысты болған қазақтарда жалпы төрт түлік малға байланысты образ фразеологизмдерде де жиі қолданылады [233, 3-8 бб.]. Қазақ тіліндегі *бота көз, құралай көз, қой көзді, жылықты мінезді, құлынтайдай тебісті, құлындағы сақау, құнандағы тістеуін айтты, ақтылы қой, ақ түйенің қарны жарылды, қой үстіне бозторғай жұмыртқалаған заман* сияқты толып жатқан фразеологизмдер осының айғағы. Ал араб, парсы тілдерінен калькаланған кірме фразеологизмдерде саудамен, диханшылықпен айналысқан отырықшы халықтардың тыныс-тіршілігі мен отырықшылық салтындағы қала өмірі бейнеленеді. Мысалы, *нәркес көз, сүмбіл шаш, алма мойын, лағыл ерін, жібек шаш, гүл жүзді, бал ашты, безбеннен ұтты, иманын сатты, пайда көрді, он екіде бір гүлі ашылмаған, өмірдің гүлі, он төртінші айдай [боп], нұр үстіне нұр т.с.с.* толып жатқан фразеологизмдер отырықшы халықтардағы ғаламның тілдік бейнесін танытады, бұлар өзге мәдениеттің экспли-каторлары. Бұл модельдің басты белгілерін былай деп белгілейміз: 1) каль-калауда семантикалық, құрылымдық, стильдік модификациялаудың орын алу мүмкіндігі; 2) терминдік кірмелік үлесінің мол болуы және кірмеліктің функ-ционалды саласын анықтау мүмкіндігі; 3) образды негіз ортақтығын сақтай отырып, образды модификациялау мүмкіндігі; 4) варианттылықтың орын алуы.

Кірме фразеологизмдердің ішкі формасында «тасаланған» бөгде мәдениетке тән мазмұнды ашу символдар, эталондар, ритуалдарды сипаттау арқылы жүзеге асады.

Эталондар – адамның ғаламды тану процесінде қолданылатын образды өлшемдері, бағалауы. Эталондарда халықтың дүниетанымы бейнеленеді, мұнда адамға немесе затқа тән қасиеттер өзге бір реалиймен салыстыру арқылы анықталады. Эталондардағы мағыналардың уәжін түсіндіру үшін әртүрлі факторларға жүгіну керек болады. В.Г. Гак мұндай объективті факторға белгілі бір халықтың ғана тіршілігінде орын алатын, ал өзге халықтарда жоқ табиғи және мәдени шындықтарды жатқызса, ал субъективті фактор ретінде бұл халықтардың бәрінде бар, ортақ шындыққа қатысты атаулардың әртүрлі тіл-

дерде әртүрлі көрінуін жатқызады [234, 260 б.]. Эталондар салыстыру арқылы жасалады. Сараңдықтың эталоны мұсылман халықтарында Қарун (Қарынбай), жомарттықтың эталоны ретінде Хатем Тай (Атымтай), шынайы махаббаттың эталоны ретінде Жүсіп пен Зылиха, Ләйлі мен Мәжнүн көрінеді. Сұлулықтың эталоны *наркес көз, алма мойын, қалам қас, періште, лағыл ерін, пісте мұрын, сүзілген көз, сүмбілі шап т.с.* секілді фразеологизмдерде көрініс тапқан.

Кірме фразеологизмдердің мәдени мазмұнын талдаудағы маңызды нәрсе олардағы мифологемалар, символдар, эталондар секілді өмір сүру салтын, ойлау ерекшеліктерін, айналысқан кәсібін танытатын тілдік универсалдарды анықтау болып табылады. Кірме фразеологизмдердегі мәдени-ұлттық коннотацияларды ашу өзге халықтың менталитетіне тереңірек бойлауға мүмкіндік береді, қазақ халқының дүниені тануындағы Шығыс мәдениетінің тигізген ықпалының қай салада жүргенін, оның қалыптасу механизмдерін тануға, яғни өзімізді тереңірек тануға мүмкіндік береді.

Кірме фразеологизмдерде көрініс тапқан жат жерлік реалийлер әртүрлі. Олар қазақтарды қоршаған ортада жоқ, референттері қазақтар мекен еткен географиялық белдеуден табылмайтын экзотизмдер. Осындай экзотизмдерге флора мен фауна, асыл тастардың атаулары арқылы жасалған фразеологизмдерді жатқызамыз.

Араб, парсы және түркі халықтарының арасындағы қарым-қатынас тек қана дін саласында емес, сонымен бірге өнер, оның ішінде әдебиет саласында да қарқынды жүргені белгілі. Классикалық араб және парсы әдебиеттерінің әлемдік әдебиетте өзіндік орны бар, бұл үлгілер – бүкіл адамзаттың рухани қазынасының бір бөлігі. Бұл әдебиеттердің Батыс пен Шығыс халықтарының шығармашылық ойлауына әсері, ықпалы туралы аз айтылып жүрген жоқ. Бұл өркениеттік мәселелерден қазақтардың да тыс қалмағаны қазақ фразеологиялық қорындағы тұрақты тіркестерден көрінеді. Барлық көшпелі халықтардағыдай, қазақтар үшін де сөз ерекше маңызға ие құбылыс болып саналады. Тіпті санап қана қоймай, «ежелден сөзді өнер деп бағалаған, тіпті өнерден де жоғары бағалап, культ дәрежесіне көтерген, оны қасиетті құбылыс санап, табынатын күшке айналдырған» [235, 116 б.]. Осы себептен де қазақтарда сөз өнерін өзге құбылыстармен теңеп, оның құдіреттілігін, сұлулығын танытуға, оны түрліше атап, түсіндіруге деген қажеттілік әрқашан болған. Бұл қажеттілікті қанағаттандыру әрекеті нәтижесінде, араб, парсы тілдеріндегі сөз образына қатысты эпитет, метафоралар, яғни ауыс мағынасындағы сөздер мен тұрақты тіркестерді жатсынбай қабылдаған. Оны мына төмендегі мысалдардан көреміз.

Қазақ тілінде, әсіресе ауыз әдебиетінің үлгілерінде, кітаби ақындардың қолданысында кеңінен қолданылатын «айтты, сөйледі» мағынасында қолданылатын *аузынан дүр шапты* деген фразеологиялық тұтастық пен парсы тіліндегі *дорр софтан* (сөзбе-сөз аудармасы: дорр – інжу, дүр; софтан – тесу, яғни дүрді тесу) идиомының арасында байланыс бар. Парсы тілінде *дорр софтан* идиомының мынадай мағыналары бар: а) нанизывать жемчуг; б) сочинять стихи; в) говорить красноречиво [236, 127 б.]. Өлең шығару, жыр жазу

өнерін асыл тас – дүрді тесумен салыстыру, соған ұқсату Шығыс поэзиясының классиктерінде, мәселен Хафиздің қолданысында көп кездесетін тәсіл:

Ғазал гофти-о-дор софти бия-о-хош бехан Хафез
Ке бәр нәзм-е то әфшанәд фәлек һәкл-е сораййа ра [107, 68 б.]

Хафиздің «Түрік аруы» атты атақты ғазалындағы осы өлең жолдарын қазақшаға аударсақ, былай болып шығар еді:

Сен ғазал жаздың – сен дүр тестің
Әдемі үнмен оқып бер оны, Хафиз.
Сенің назымыңа (өлеңіңе) аспандағы жұлдыздар моншақтарын төксін.

Ал Ә.Жәмішевтің көркем аудармасында:

Қане, Хафиз, ғазалыңды ақ маржандай тізе бер,
Шоқ жұлдыздар шашу болып тұрсын жайнап төбеде (Иран-тәжік поэзиясы, 471- б.)

Парсы тіліндегі *гофти-о-дор софти тіркесін* сөзбе-сөз аударғанда «ғазал жаздың – дүрді тестің» түрінде болып шығады. Яғни парсыларда сөз – дүр секілді асыл тас, ал өлең шығару әрекеті моншақ қылып тізу үшін дүрді тесу секілді зергерлік өнердегі амалмен ұқсатылады. Парсыларда ғазал жазу, өлең шығару бейнелі түрде дүр тізу, моншақ тізу амал-әрекетімен салыстырылып, екі түрлі процесс арасындағы ұқсас белгілерді табу арқылы олардың арасына теңдік белгісі қойылып отыр. Парсыларға тән образды ойлаудағы өлең жазуды асыл тасты тесіп, моншақ тізумен теңестіру зергерлік өнері жоғары дамыған, асыл тастардың сыры мен қасиеттерін жақсы білген халықтың менталдық әлемінің ерекшелігімен түсіндіріледі. Хафиз өзінің көптеген ғазалдарында өлең жазуды моншақ жасау үшін дүр секілді асыл тасты тесуші шебер зергермен салыстырады. Иранда асыл тасты тесу зергерлік өнердің шыңы болып, жоғары бағаланған, яғни бағалы да қымбат тасты тесу кез келген шеберге сеніп тапсырылмаған. Осыған байланысты мынадай аңыздар да бар: атақты зергер кейбір кездерде дүр тесу секілді жауапты істі өзінің шәкіртіне береді екен, мұндай кезде қолындағы тастың бағасынан хабары жоқ шәкірт оны қорықпай тесетін болған» [237, 189 б.]. Омар Хәйямның «Ақылдың дариясынан маржан таптым, бірақта қорыққаннан тесе алмадым» /Иран-тәжік поэзиясы, 152-б./ деуі де дарияның (теңіздің) түбінен алатын асыл тас – маржанның қымбаттығынан хабар береді. О. Хәйямның маржаны – сөз, қорыққаннан тесе алмаған зергер – ақынның өзі. Зергерлік өнерді шеберліктің биік шыңы ретінде бағалау отырықшы өмір салтын ұстанған, зергерлік қолөнер мәдениеті дамыған қала өмірінен хабар беретін ақпарат.

Фразеологизмдердің астарындағы мәдени коннотация парсы поэзиясының қазақ дүниетанымына қаншалықты ықпал еткенін көреміз. Бұл тіркес қазақтың батырлар жырында да *аузынан дүр шашу* тұрақты тіркесі дәл осы «әдемі, шешен сөйлеу» мағынасында қолданылады:

Сұрады сұлу сөз ашып,
Аузынан дүр шашып:
«Бар ма екен, -деп, - далада
Жігіттің келмей қалғаны?»/Қамбар батыр/.

Мұнда сұлу қыздың аузынан шыққан сөз асыл тасқа – дүрге баланып тұр.

Сонымен бірге метафоралық ойлаудың негізінде қоршаған ортадағы, айналысатын кәсіптегі айырмашылықтар, жат жерлік реалийлер жатады. Орта ғасырлық араб ғалымы Джурджани сөз мағынасын зерттеуші ғалымды теңіз түбінен дүр іздеушімен салыстырады: Al-mudaqqiq fi l-ma'āni ka-l-ġā'is 'ala d-durġi «Сөз мағыналарын зерттеуші теңіз тұңғығынан дүр іздеушімен бірдей» [92, 31 б.]

Сөзді қадірлеген, сөз саптау мәнеріне көңіл бөлген, шешендікті өнер деп бағалаған қазақ халқының табиғатына, жүрегіне мұндай салыстырулар мен теңеулер өзге мәдениет ерекшелігін танытатын сонылығымен, жаңалығымен жақын болды, бейнелілік іздеудің нәтижесінде осындай кірме бірліктер, соны идеялар, образдарды қабылдады. Сондықтан *аузынан дүр шапты* фразеологиялық орамы тілге сіңісіп, бөтендігі білінбей кетті деп айтуға болады. Бұл – стилистикалық лакуналарды толтыруға деген сұранысты қанағаттандырған айшықты образдардың бірі. Шығыс әдебиетіндегі кең қолданылатын «сөз – асыл тас» идеясын беруге құрылған басқа фразеологизмдер тіркелмегенмен, бұл идея қазақ әдебиетінде, оның ішінде поэтикалық дүниелерде, оның ішінде әсіресе қисса-дастандар мен жыраулық поэзияда мол қолданылатынына көз жеткіздік. Шығыс лингвомәдениетінде **сөз – асыл тас**: дүр, меруерт, маржан, садап /перламутр/ (теңіздің түбінен алынатын аса қымбат асыл тастың сыртындағы қауашағы (перламутр). Сондықтан сөз әлемі – түпсіз дария (дария парсының «теңіз» деген сөзі), теңіз, ал сөз иесі, яғни ақын (шайыр) сол теңіздің түбінен асыл тас іздеуші. Сондықтан жыраулардың концептуалдық әлемінде де сөз деген гауһар, оның мекені теңіздің тереңінде: *Сөйле, тілім жосылып, Тереңнен барып тер гауһар* (Омар Шораяқұлы); ән – інжу-маржан, меруерт (Сайра, тіл, аңыра, әнім, інжу-маржан; көмекей көк қапысын әнмен ашса, төгіліп меруерт, маржан сауылдаған; кеудемде асыл сөзім шірімесін (Әсет ақын); Шашудай болып шашылар, меруерттей асыл сөз деген; Меруерттей сөзбен шашайын – бойыма біткен асылым, Ақындық әсер қуатпен (Дулат Бабатайұлы). Парсы әдебиетінен сусындаған Тұрмағамбет ақынның дүниетанымында да шығыстың поэтикалық дәстүрінің сайрап жатқан іздерін табамыз:

Жасымнан назым сөзге шебер едім,
«Өзімнен шебер кім?» деп кебер едім.
Түбінен дарияның дүрлер теріп,
Алдына аға-інінің төгер едім

(Т.Ізтілеуұлы. Жеті ғасыр жырлайды, 2-т., 428 б.)

Осындағы түбінен дарияның дүрлер теріп деген өлең жолында қазақтың тұрмыс-тіршілігінде орын алмаған жат жерлік реалий, экзотизм туралы ақпарат бар. Дүр, меруерт, маржан секілді асыл тастар теңіздің түбінен алынады, осындай асыл тастарды теру де кәсіпті бір түрі, әдетте бұл кәсіппен теңіз жағасын мекен ететін халықтың айналысатыны белгілі. Тілден тыс ақпараттар орта ғасырларда маржан, дүр, меруерт секілді асыл тастардың Орта Азияға Парсы шығанағының жағалауындағы елдерден әкелінгенін айтса, лағыл тасты шығаруда Шығыстағы Бадахшан жері атақты болған екен. Сондықтан қазақ ақындарының қолданысындағы жоғарыда келтірілген тіркестердегі бейнелі

образдардың қоршаған ортада референті жоқ, оларды «сырттан әкелінген», «кірме» деп тануымызға толық негіз бар. Ал осы келтірілген өлең жолдарындағы мәдени коннотациядағы ерекшелікті танытатын жолдарды өзге тілдік деп танытпай болсақ, онда қазақы танымдағы ақындық өнер қалай бағаланды екен – соған көңіл аударайық. Қазақтың табиғатына етене жақын, ұлттық колориті айқын фразеологизмдер туралы Б.Нұрдәулетова өте жақсы айтады: «Ақындық образда сөз көп жағдайда ағынды суға теңестіріледі. Сөздің бұлкілдеуі, өрілуі (біркелкі өрілген шаштың әсемдігін көз алдыңызға елестетіңіз), ағытылуы (көгеннен ағытылып, жамырай қашқан қозыларды елестетіңіз) адамның көру әсерінен қалыптасса, су тағының құлынына баламалануы, сөздің семсердей қарсыласына кезелуі психологиялық қабылдауымен байланысты» [39, 300 б.]. Байқап қарасақ, қазақтың төл фразеологизмдері мен кірме фразеологизмдерді бір-бірімен салыстыруда, ондағы ерекшеліктерді айқындауда байқағанымыз, қазақ дүниетанымына динамика тән болса, парсы дүниетанымындағы статика анық байқалады. Сөздің бұлкілдеуі, өрілуі, ағытылуы, кезелуі секілді етістіктер қарқындылық пен динамика беріп, ойды қозғалысқа келтіріп тұрған бірліктер. Бұл – жанды сурет. Ал кірме фразеологизмдердегі асыл тастар сөзге, ақындыққа экспрессивті реңк, бояу беріп, оны түрлі-түсті сурет түрінде көз алдымызға елестетуге мүмкіндік береді, мұндай бейнелілік – шығыс поэтикасына тән негізгі белгілердің бірі.

Шығыс поэтизмдерінің қазақ фразеологизмдерінен кең орын алуы қазақ халқының мәдениетіне, оның ішінде поэтикалық дүниетанымына шығыс поэзиясының, нақтырақ айтсақ, әсіресе парсы әдебиетінің әсерімен байланысты. Шығыс жазба әдебиетіндегі танымал дәстүрлі тіркестердің бәрі бірдей қазақ тіліне ене алды ма? Зерттеу барысында біз мынаны анықтадық: сан алуан түрлі образды тіркестердің ішінде окказионалды қолданыста ғана қалып, шайырдың өзіне таныс болғанмен, тыңдаушылардың (оқырмандардың) көпшілігіне түсініксіз болып келетіндері жалпыхалықтық тілге еніп кете алған жоқ, ал фразеологизмнің тілде игерілуінің ең басты шарты қолданылу жиілігінің болуы. «Ерекше, қымбатты» деген мағынадағы *теңіздің (дарияның түбіндегі сәдеп түріндегі күрделі тіркес* – шығыстық поэтизмдердің бірі. Алайда қазақтар үшін түбінде асыл тастары бар теңіз – экзотизм, референті жоқ денотат. Шөл мен шөлейт жерлері көбірек географиялық аймақты мекендейтін қазақ халқын қоршаған ортада түбінде асыл тастары бар теңіздер жоқ. Дүр, інжу тастары сәдептің (садаф) ішінде болады, теңіздің түбінде болатын сәдепті (садаф - перламутр) табу – асыл тастарды іздеушінің мұраты. Нағыз асыл тас болып саналатын дүр (крупный жемчуг) сәдептің ішінде «жасырынады». Сондықтан мұндай баламасы жоқ жат жерлік реалийлер қазақ тіліне келгенмен, оның негізіндегі образдың «танылмауынан» олар жекелеген қаламгерлер қолданысынан шыға алмай қалды. Мысалы: *Сүйгенім менің хан еді, Сәдептегі дана еді. Ғашықтық дария түбінен, Алған інжу дара еді! (Таһир-Зуһра, Ғашық-наме, 233); Теңіздің тереңінде садып пен дүр. Тілімді ал, қанағат қыл, әдеппен жүр. Ғылым – дана, өмірде қор болмайсың, Жаманмен жолдас болма, жақсымен жүр* (Ә.Тәңірбергенов). Бұл қолданыстардағы *сәдептегі дана, теңіздің*

тереңінде сәдеп пен дүр тіркестерінде «қауашақ (перламутр) ішіндегі дүр» бейнесі бар.

Әдетте, халық өзгелерден өзін қоршаған ортада бар, тәжірибесінде кездескен, өзіне мәлім заттарды алған да, беймәлім, жат елдік реалийлерді қабылдамағанын да байқаймыз. Мысалы, орыс тіліндегі «стройная как кипарис» түрінде қолданылатын поэтикалық қолданыс шығыстікі, түркі тілдеріндегі *серв бойлы, баллур бухаг* – шыны бұғақ, *чоуган шаш* – бұйраланған шаш сынды тіркестерді қазақ тілінен таппаймыз, алайда араб, парсы дәстүрлерін көбірек қабылдаған әзірбайжан, түрік халықтарының тілдерінде молынан кездеседі. Толқындалған бұйра шаш, жайылған қара шаштан гөрі қазақ талғамында сұлулықтың эталоны болып өрілген бұрым саналады. Ал әйел адамның шашын жайып жіберуі қазақтардың әдет-ғұрпында тек жамандықпен, қаралы оқиғамен байланысты. Сұлулықты сипаттаудағы ережелерде әрбір халықтағы сұлулық туралы түсініктің әртүрлі болатыны ХІІІ ғасырдағы поэтикалық сөздіктерде де айтылады. Шараф ад-Дин ар-Рами жасаған поэтикалық сөздіктегі сұлулықтың бір белгісі – шаштың сипаты туралы Н.Ю.Чалисова мынадай қызық мәлімет келтіреді: «В первой главе («Об описании волос») он (Шараф ад-дин Рами – Б.Ж.) сообщает, что волосы, по общему мнению, являются верховным вождем красоты, и выделяет три типа натуральных волос: му‘ақкад или гула («перевязанные узлами»), что типично для тюрок, мужа‘ад или кулала («выющиеся»), специфичные для дейлемитов, и мусалсал или кәкул («сцепленные»), свойственные эфиопам» [121, 170 б.]. Қазақ талғамындағы сұлулық феномені өзгеше. Шығыс әдеби үлгілерінде сұлу қыздың шашын сипаттауда оны қара орманға, қара түнге, толқынға теңестіреді, әдетте бұл жайылған қою қара шаш (зулф – локон, чоуган – бұйра шаш) образын көз алдымызға әкеледі.

Символ. Мәдениет контексіндегі символдар – сол мәдениет иелерінің дүниені қабылдау ерекшеліктерін танытатын мәдени ақпарат. Символда ұлттық мазмұн сақталады, сондықтан когнитивистер символдағы ақпаратты әлеуметтік-мәдени кодтаудың ерекше факторы, сонымен бірге бұл ақпаратты жеткізу механизмі ретінде таниды. Мәдениет дегеніміз сақталып жеткен белгілі бір мәтіндердің жиынтығы болатын болса, символдар да сол мәтіндер арқылы мұра болып жетеді. Мәтіндердегі, соның ішінде «шиыршықталған» мәтін ретінде танылатын фразеологизмдерде де мәдениеттердің ерекшеліктері, мәдениет өкілдерінің дүниенің фрагменттерін қабылдауындағы айырмашылықтарын айқын көреміз. Мұны, әсіресе, кірме фразеологизмдердегі тірек сөздер арқылы тануға болады. Қазақ тілінің *жанды көлеңке* «тұралап құр сүлдері қалған адам», *көлеңкеден қорықты* «не болса, содан сескенді», *көңілде көлеңке қалмады* «ойда күдік қалмады», *қай шырағына көлеңке болып еді* «кімге кесірі тиді, неге зияны болды» секілді төл фразеологизмдерінде көлеңке жарықтың түсуіне кедергі келтіретін, күдікке толы, өмірге құштарлығы жоқ адамның образын бейнелейді, қазақ тілінде көлеңке қауқарсыздық, күмән, күдік секілді жағымсыз сезімдерді туғызатын образ. *Өмірдің күнгейі мен көлеңкесі* деп өмірдегі қуанышты сәттер мен көңілсіз кезеңдерді атау бар. Күнгей – қуаныш, шаттықтың символы болса, көлеңке – уайым, қайғы, сәтсіздік секілді пессимистік

көңіл-күймен байланысты символ. Мысалы: *Жүз жыл өмірінің сексен бесін олеңмен өткізген Жәкең – екі ғасырдың күәсі ғана болған жоқ. Оның жүз жылғы өмірі, шындап келгенде, екі ғасырға тең еді. Өйткені, Жамбыл тарихта сирек кездесетін, мүлде қарама-қарсы екі заманды көрді, қайшылыққа толы, күнгейі мен көлеңкесі тепе-тең жақсылығы мен жамандығы қатарлас екі дәуірді бастан кешті* (С.Қасқабасов. XX ғасырдың ұлы жырауы). Келтірілген мысал-дағы күнгей мен көлеңке сөздерінің мағынасы жақсылық пен жамандық екені айқын көрініп тұр. Тағы бір мысал келтірейік: *Ұлы даланың, Қазақстанның, еркін мемлекеттің шын нағыз азаматы болсыншы деп, өскен қазақтың әр баласы арлы болайық! Намысшыл болайық! Көк туға көлеңке түспегей!* (А.Бактыгереева. Егемен Қазақстан; 26.12.2008). *Көлеңке түсіру* мәнмәтінде «ұятқа қалдыру», «намысты қолдан беру» мағынасында қолданылып тұр. Бұл келтірілген мысалдардан көлеңкенің жамандық, абыройсыздық секілді жағымсыздық атаулының бейнесі ретіндегі семантикасын танимыз.

Ал парсы тілінде «көлеңке» мағынасындағы **سایه** **сайе** сөзінің қатысуымен жасалған фразеологизмдерде бұл сөз пана, қамқорлықтың символы ретінде танылады [84, 197 б.]. Бұл ассоциативті образдан ыстық географиялық белдеуде өмір сүретін халықтың дүниеге көзқарасы, бағалауындағы ерекшелікті танимыз. Қазақ мәдениеті үшін көлеңке жарықтың, жылудың түсуіне кедергі келтіретін, қараңғылықпен, мүмкін тіпті суықпен ассоциативті ұқсатылатын нәрсе екенін айттық. Бір ғана ұғым екі мәдениетте екі түрлі образ, түсінік туғызады. Парсы мәдениетінде *сайе афқандан бәр кәсе* (сөзбе-сөз аудармасы: кісіге көлеңкесін түсіру) «кісіні қорғау, оған пана болу» мағынасындағы тұрақты тіркес бар, сонымен бірге көрсетілген көмегі үшін алғыс *білдіруде сайе шомо кам нашод* «көлеңкеңіз кемімесін (азаймасын)!» деген этикет клишесі қолданылады [84, 197 б.]. Парсылардағы *зир сайе кәсе будан* (сөзбе-сөз аудармасы: кісінің көлеңкесінің астында болу) «біреудің қамқорлығында болу» дегенді білдіреді. Мысалы: *Та зир сайе шомо ғастам аз ихда бим надорам* (Фарһанг Амир Қули Амینی) - Сіздің саяңызда болған кезде, мен ешкімнен қорықпаймын (Фарһанг Амир Қули Амینی) (ФРФС, 351). Парсының *сая* сөзімен жасалған фразеологизмдердің ішкі формасынан «көлеңкелі ағаш» образын тануға болады.

Ал араб мәдениетіне келетін болсақ, мұнан да парсылармен ұқсастықты табамыз. Арабтарда да **ظل** зилл «көлеңке» сөзінің қатысуымен жасалған фразеологизмдерде көлеңке – қамқорлық: *йағишу фи зилли фулан* (сөзбе-сөз аудармасы: біреудің көлеңкесінде өмір сүру) «біреудің қамқорлығында болу» [Ал-му‘джам л-араби л-‘асаси, 809 б.]. Қазақ тіліндегі парсының *сая* ұйытқы сөзімен жасалған тіркестердің қазақ фразеологиялық қорының когнитивтік құрылымын семантикалық жағынан байытуға қатысқанын *жанға сая* «жанға жайлы, рахат»; *жаны сая тапты* «көңілі орнықты», *сая болды* «пана, арқа сүйер болды» секілді тұрақты тіркестерден табамыз. Қазақ тіліндегі *сая* сөзінің қатысуымен жасалған тұрақты тіркестер саны *көлеңке* сөзімен жасалған тіркестерге қарағанда көп емес. Ал *сая* сөзінің калькалануымен алынған *әзіреті-*

ңіздің көлеңкесінде «сіздің арқаңызда, сіздің патихаңызбен» фразеологиялық оралымның калькаланғаны анық, мұндағы *көлеңке сөзі* жағымсыз емес, керісінше, араб, парсы тілдеріндегідей жағымды коннотацияда қолданылып, «қамқорлық, пана» ұғымында жұмсалып тұрғанын байқау қиын емес. Бұл тұрақты тіркестің кірмелігін хазірет «мырза» сөзінің қатысуы да көрсетіп тұр. Бұл келтірілген мысалдардан екі түрлі географиялық белдеудегі халықтардың өзін қоршаған ортадағы құбылыстарға деген әртүрлі көзқарасын, ғаламның фрагменттерін қабылдауларындағы өзіндік ерекшеліктерді көреміз. Бұл ерекшеліктерді айқындайтын фактор – қоршаған табиғат. Климаты ыстық жақта өмір сүретін араб, парсы халықтары үшін көлеңке жанға рахат сыйлайтын жағымды нәрсе, жақсы атаулының символы болса, суық жақта тұратын қазақтардың бағалау шкаласында көлеңке жақсы нәрсе емес. Күннің жарықтың түспеуінен болатын көлеңке адамдардың еркін әрекетін тежейтін табиғаттың суық кезеңімен байланысты. Парсы және араб тілдерінің фразеологиялық қоры «көлеңке» мағынасындағы *сәйе, зилл* сөздерімен жасалған тұрақты тіркестер арқылы бұл сөздердің жағымды коннотациясын білдіреді. *Сая* сөзінің қатысуымен жасалған қазақ фразеологизмдерінде де араб, парсы тілдеріндегі ұлттық-мәдени коннотация сақталған. *Сая* сөзінің қатысуымен жасалып, тіркелген қазақ фразеологизмдерінің жалпы саны бесеу: «жайлы, рақат» мағынасындағы *жанға сая, жаны сая тапты* «көңілі орнықты, тыныштық тапты», *сая болды* «пана болды», *саясы жоқ дараққа бұлбұл қонбайды* «пайдасы, панасы жоқ адамға ешкім жоламайды» деген мағынадағы паремия осыны танытады. Парсы тіліндегі *сая/көлеңкенің* осы символдық мәні қазақ мәтіндерінде көрініс тапқан. Мысалы:

Тірікте бірлік ізде, жанға сая,
Ұқпасқа айтқан сөзің болар зая,
Бақиға жеткен қайта келмес болар,
Келмеске жылаған көздің жасы зая (Шешендік сөздер, А.,1967).

Бақтыбай ақынның (XX ғ.) Тезек төреге қарата айтқан мына жыр жолдарында төренің көлеңкесін өзіне пана, қорған санайды:

Сен – ақсұңқар, мен – торғай,
Саянды келіп жақтаймын (Жеті ғасыр жырлайды, 2-т., 24 б.).

Сая тірек сөзімен келген фразеологизмдерді біз калькаланған кірме фразеологизмдер қатарына жатқызамыз, онда өзге мәдениет иелерінің бағалауы, эталоны көрініс тапқан. Қазақ түсінігінде *сая* сөзі жағымды коннотацияда жұмсалса, оның қазақ тіліндегі баламасында, яғни *көлеңке* сөзінде жағымсыз коннотациясы басым. Көлеңке, қазақ түсінігінде, жаны жоқ нәрсе, демек жақсы емес, біреудің көлеңкесінде болу «еркіндіктің азаюы», ал еркіндіктің азаюы не еркіндіктің болмауы кең далада еркін өскен қазақ халқы үшін ең жаман нәрсе болып бағалануы түсінікті-ақ. Көлеңке – жарыққа қарама-қарсы, жарықты көлеңкелеу қазақ түсінігінде жақсы нәрсе емес. Жағымсыз көзқарасты білдіруде, теріс баға бергенде беделі мен абыройы жоқ, жігерсіз адам туралы «ол бір жүрген көлеңке» дейді. Біреудің көлеңкесінде жүру арабтар мен парсыларда «қамқорлыққа ие болу» болса, қазақ түсінігінде оның

«біреудің шылауында болу, біреуге кіріптар болу» деген бағалауыштық коннотациясы бар. Сонымен, бір ғана *көлеңке* сөзінің екі түрлі мәдениеттегі коннотациясы әртүрлі. Тілдегі образды тіркестер көбінесе фразеологиялық материалдарды байытуға әсер етеді. Себепсіз метафоралық тіркес пайда болмайтынын ескерсек, онда кез келген метафоралық тіркес мағынасында сол тілде сөйлейтін ұлттың таным-білімі байқалады. Адамдардың ойлау жүйесі бүгінгі таңда сәт сайын өзгеріп жатады. Құбылыстар мен жағдайлар арасындағы ұқсастық, оның тіл көрінісіндегі мүлдем жаңа образбен астарлануы қашан да сана төңкерісінің маңынан табылуы керек [82,155-156 бб.].

Араб, парсы және қазақ тілдерінің материалдарын салыстыру арқылы олардың арасындағы айырмашылықтарды анықтау кірме элементтерді айқындау ісіне маңызды материал береді. Түр-түс атауларының символдық мәнде жұмсалып, концептуалдануында да араб, парсы мәдениеттерінің әсері сезіледі. Қазақ тіліндегі кірме фразеологизмдер өзге мәдениеттің ерекшеліктерінің экспликаторлары болып табылады. Лингвомәдениеттануда түр-түс атауларын мәдени алмасулардың артефактілері ретінде қарастыруға болады.

Қандай да бір ұлттық мәдениет өзге халықтардың мәдениеттерімен тығыз қарым-қатынас жағдайында өмір сүреді де, бұл байланыстар мәдени алмасуды дүниеге әкеледі. Ю.М.Лотман кең тарихи перспективада мәдениеттердің өзара ықпалдастығы үнемі диалог түрінде болатындығын алға тарта отырып, ықпал деген сөздің орнына диалог терминін қолдануды жөн санайды [238, 228-229 бб.]. Мәдениеттер диалогі арқылы бір мәдениет екіншісінен мәдени артефактілер, идеялар (білім) және іс-әрекет, амалдар (технология) қабылдайды. Осыған байланысты тілдер жаңа кірме элементтермен байиды немесе тілдегі бұрыннан бар сөздер мағыналық жағынан кеңейіп, өздерінің семантикалық аясын ұлғайтады.

Тілдегі кірме сөздер – мәдениеттер диалогінің нәтижесі, кірме сөздердің мәнін ұғып, оны мағыналық жағынан игеруден бұрын жаңа білімдерді менгеру әрекеті жатыр. Лингвистер кірме сөздерді тілдік тұрғыдан талдауда осы танымдық амалдың нәтижесімен ғана жұмыс істеп, соны ашып көрсетуге тырысады да, оған дейінгі, яғни сол қабылдаушы мәдениет иелерінің санасындағы әрекеттер көбіне ашылмай қалады. Немесе А.Е. Тарасовтың сөзімен айтар болсақ: «...лингвисты при описании изменения значения слова делают акцент на процессе его употребления, переводя весь процесс из онтологии функционирования сознания в онтологию употребления слова [239, 119 б.]. Демек, мәдениеттер диалогін кірме сөздер қолданысының онтологиясы шеңберінде қарастыру жеткіліксіз, осы диалогке қатысушы коммуниканттардың ұлттық санасындағы образдар мен бейнелердің бір-біріне ауысуын зерделеу де үлкен маңызға ие.

Түркі, араб және парсы мәдениеттерінің арасындағы қарым-қатынас қазақ тілін жаңа бірліктермен, элементтермен ғана байытып қойған жоқ. Шығыс мәдениетіндегі концептілердің қазақ санасына әсерін түр-түсті білдіретін лексика арқылы да анықтауға болады деп есептейміз. Себебі, А.Вежицкая атап көрсеткендей, адамның нейрофизиологиясымен жанама байланыста екеніне

карамастан, түр-түс атаулары мәдениет артефактілерінің қатарына жатады. Этностардың түр-түсті танып, ажыратуында ешқандай айырмашылық жоқ, олар бұл тұрғыдан бірдей, бірақ осы түр-түстердің тілдегі концептуалдануы әр түрлі мәдениетте әртүрлі екені рас [227, 239 б.].

Қазақ тіліндегі түр-түсті білдіретін сары және көк сөздерінің семантикасы да араб және парсы мәдениеттерінің әсерінен кеңейгеннен төмендегі талдаулар арқылы байқауға болады.

Қазақ тіліндегі **сары** сын есімі «жанды жегідей жеген уайым, қайғы-қасірет» деген мағынаны білдіретін *сары уайым* деген тіркесте кездеседі. Қазіргі уақытта сары уайым түріндегі фразеологизмдегі сары сөзін «уайым» деген мағынадағы парсы сөзі деген Р. Сыздықтың пікірін ескере отырып, бұл тұрақты тіркес саруайым түріндегі лексикаланған бірлік түрінде кодификацияланды. Алайда біз сары уайым тіркесін фразеологиялық оралым ретінде қарастырып, бұл түр-түс атауын өзге мәдениеттің экспликаторы ретінде талдауды жөн көрдік. Сонымен *бірге сары уайымға салыну, сары уайым салды, сары уайымшыл секілді* тіркестер де бар /ҚТТС, 8-т.,191/. Сары сөзінің уайымның, қайғының күштілігін, қалың бояуын танытып тұрған сын есім екені анық.

Қазақ тіліндегі түр-түстің мағыналарына тоқталған. Ә. Қайдаров сары түстің көп халықтарда «сатқындық, тұрақсыздық» мәнімен қатар, «ауру», «қайғы-қасірет» деген мағыналарды да бар екенін келтіреді [240]. Араб, парсы тілдері осындай тілдердің қатарында. *Запырандай сарғаю, сары гүлдей сарғаю* секілді тұрақты тіркестерде қолданылатын сарғай- етістігі «уайым жеу, қайғыру, құсалану» мағынасында көрінеді. Шығыстың махаббат лирикасында, оның негізгі жанрларының бірі – ғазалда екі түрлі дәстүр белгілі болған. Оның бірі – омариттік поэзияның (араб ақыны Омардың есімімен аталады) негізгі лейтмотиві «махаббат – ләззат сезім» болса, узриттік ғазал (узр тайпасының атымен аталған) «махаббат – қайғы» лейтмотивіне құрылады [241, 309 б.]. Осы екінші узриттік ғазалдардың дәстүрі қазақ қисса-дастандарынан көрінеді. Қисса-дастандардағы кейіпкер ғашықтықтан «сарғаяды нұр сипаты қайғы басып», «сарғайып запырандай төгер жасын» (Ақыт Үлімжіұлының «Сейфүлмәлік» қиссасынан). Кейіпкер сұлу қызға оның суретін көріп ғашық болады:

Ақ тәні қара болып реңі күйді,
Ғашықтық ғазиз басқа қатты тиді.
Сарғайтты сағынышы запырандай,
Көрер ме жігіт қайғы ғашық сынды /Ғашық-наме, 102/

Немесе перінің қызына ғашық болған Сейфүлмәлік:

Перінің шаһы сен едің,
Бәйшешектей сарғайып,
Саған ғашық мен едім /Ғашық-наме, 157/.

- деп, ғашықтықтың дертінен бәйшешек, запыран гүлдеріндей сарғаяды. Осы өлең жолдарында қолданылған сарғай- етістігінің қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде мынадай мағыналары көрсетілген: **сарғай-** 1. Түрі өзгеріп, сары түске айналу; 2. ауыс. Сарыла күту, зарығу, шаршау. Сөздікте көрсетілмеген

«қайғыру, құсалану, уайым шегу» мағынасы қазақтың кисса-дастандарында да, араб, парсы әдебиетінде де молынан кездеседі.

Сары сөзінің өзі қазақ тілінде «уайым», «қайғы» секілді адамның психологиялық күйзелісін білдіретін сөздердің анықтауышы ретіндегі мағынасы да сөздікте келтірілмеген. Ә.Қайдаров сары сөзінің қазақ мәдениетіндегі негізгі түр-түсті білдіретін денотатив мағынасынан басқа мынадай ауыс мағыналарын атап көрсетеді: **Сары** 1. кең дүние, ұшы қиыры жоқ жалпақ дала (сары дала, сары бел); 2. кейбір құбылыстың ұзаққа созылғандығын сипаттайды (сары күз, сары жамбас (аурудың ұзақтығын білдіріп тұр); 3. кексе әйелге не жас балаға байланысты айтылады (сары қарын (әйел), сары ауыз балапан; 4. тіс қаққан әккі, шыныққан (сары тоқым ұры); 5. көп сақталып сүрленген не әбден қалыптасқан затқа байланысты қолданылады (сары майдай сақтау, сары табан) [240, 71 б.]. Осы аталғандардың ішінде қайғы, қасірет, уайым секілді сөздердің анықтауышы ретінде келіп, білдіретін мағынасы көрініс таппаған. Бірақ автор сары сөзінің басқа мәдениеттерде «тұрақсыздық», «сатқындық», «ауру» секілді мағыналарды беретінін ескертеді [240, 72 б.]. Сары уайым тіркесіндегі қайғының, құсаның тереңдігін, қуаттылығын танытып тұрған сары сөзінің «уайым, қайғы» мағынасы қазақ тілінде Шығыс әдебиетінің әсерінен қалыптасқан. Шығыс әдебиетінің мотивтеріне құрылып жырланған, шығыс әдебиетінің ықпалы анық сезілетін қазақ кисса-дастандарда *сары, саргаю* сөздері көп кездесетін жоғарыда келтірілген мысалдардан көрдік.

Парсы тілінде сары түс қайғы-мұңның рәмізі ретінде белгілі. Бұл парсы халқының әдет-ғұрпында да көрініс тапқан. Парсыларда ескі жылдың соңғы сейсенбісінде, яғни наурыздың алдында от үстінен секіру ғұрпы бар. Осы жанып жатқан оттың үстінен секіру кезінде оған қатысушылардың әрқайсысы «зәрди мән әз ту, сурхи ту өз мән», яғни «менің сарымды сен ал, ал қызылыңды маған бер» деген ритуалды сөздер айтатын болған [242, 245 б.]. Мұндағы сары, қызыл сөздері түр-түске байланысты қолданылып тұрған сын есім емес. Сары сөзі ауру, бәле-жала, уайым-қайғы секілді негативтің, ал қызыл денсаулық, береке, қуаныш, бақыт секілді позитивтің рәмізі. Сары түстің жағымсыз коннотациясын Ә.Фирдоусидің «Шаһнамасының» парсы тіліндегі нұсқасының бірінен де байқаймыз. Жырда Рүстемнің табытын ораған матаның сары түсті болуы да кездейсоқтық емес, осыдан сары түстің парсы мәдениетіндегі жағымсыз коннотациясын тануға болады. Жалпы араб пен парсы секілді біте қайнасқан мәдениеттерде сары түс – уайым, қайғы, ауру рәмізі ретінде белгілі болса, қызыл түс қуаныш, шаттық, жақсылықтың символы.

«Қайғыдан сарғайған жүз» мотиві араб және парсы әдебиеттерінде мол қолданылады. Бұл символдың шығыстан келгендігін мезейтін белгілердің бірі оның запыран, сары гүл секілді араб, парсы сөздерімен тіркесіп келуі болса, парсы әдебиетінде де *сары, сарғай-* етістігі дәл осы мағынасында парсы поэзиясында да қолданылғандығын айтқымыз келеді. Мәселен, парсы тіліндегі әдебиеттің көрнекті өкілдері Горгани мен Низами өлеңдерінде сары түс жағымсыз коннотацияны беру үшін, «қайғы-мұңнан сарғайған жүз» мағынасында қолданылады. Мысалы, Гаргонидің «Вис ва Рамин» поэмасында:

Ағар баур бе ари даіе дәрдым
Бини ин сурх ва ру-е зардам [159, 12 б.]

Аудармасы: Егер менің дертіме сенбесең, шеше,
Менің қанды (қызыл) көз жасыма, сары жүзіме қара

Араб, парсы мәдениеттерінің ықпалы анық сезілетін орта ғасырлық түркі әдебиеті үлгілерінің бірі – XVI ғасыр ескерткіші Бабыр ғазалдарында да сұлу қыздың жүзіне қатысты «қызыл жүз», ал оған ынтық болып, ғашықтық азабын тартқан лирикалық кейіпкердің жүзіне қатысты «сары жүз» антитезасы қолданылады. Сұлуға ғашық лирикалық кейіпкер ғашықтық отына жанып, көз жасын төгеді, қайғыдан мұңайып, күзгі жапырақтай сарғаяды [243, 146 б.]. Түркі поэтикасын зерттеуші ғалым И.В. Стеблева Бабырдың қолданысындағы қайғыдан сарғайған жүз мотиві шығыстық емес, исламға дейінгі түркі әдебиеті мен фольклорында болған, таза түркілік деген пікірді қуаттайды. Дәлел ретінде XI ғасырдағы жыр үлгілерінің бірі - «Алып Ер Тоңа қазасына байланысты эллегияда» да қолданылатынын келтіреді:

Bāglār atyn arıyurub
Qazyu any turıyurub
Māñzi jüzi sarıaryb
Kürküm añar türtülür [244, 255 б.]

Осы өлең жолдарындағы И.В. Стеблева «шафран» деп аударған куркум сөзінің өзі түркілік емес, кірме элемент екенін ескертеміз. Араб тілінде де, парсы тілінде де куркум «тамаққа сары түс беретін дәмдеуіш, сонымен бірге бояу жасауда қолданылатын зат». Куркум сөзі санскрит тіліндегі кункума «шафран» сөзінен шыққан [245, 164 б.]. Хинди тілінде де кункум 1) шафран; 2) әйелдер маңдайына жағу үшін қолданатын әк пен куркуманы қосып жасайтын ұлпа, яғни бояғыш зат. Келтірілген мысалдар шафран, куркума секілді сары түс алу үшін қолданылатын заттардың түркілік емес атаулары да бұл ұғыммен бірге сырттан әкелінген болуы керек деп тұжырым жасауға мүмкіндік береді. Санскрит сөзі «кункума»- ның араб, парсы тілдерінде куркум түрінде кездесуі бұл сөздің түркі тіліне иран тілдері арқылы енгенін білдіреді.

М. Қашқаридің «Диван луғат ат-түрк» (XII ғ.) ескерткішінде келтірілген түркі поэзиясының үлгілерінде лирикалық кейіпкердің сұлу қызға деген махаббаты былай жырланады:

Üzik māni qomyty
Saqynç maña jumyty
Köñlüm añar amity
Jüzüm māniñ sarıyarur [244, 258 б.]

И.В. Стеблева «Диван луғат ат-түркке» енген өлең үлгілерін түркі поэзиясының ерте классикалық кезеңіне жатқызады, осы кезеңде араб-парсы поэтикасын меңгерудегі алғашқы қадам жасалғанын, сондықтан түркілік дәстүр сақталған болуы керек пікірде алға тартса да, аталған түркі сөздігіндегі лирикалық өлеңдердің формасы көне түркі шығармаларынан өзгеше екенін ескертіп, өз пікірінің үзілді-кесілді еместігін былай жеткізеді: «Хотя форма лирических стихов из «Диван лугат ат-турк» представляет собой сплав тюркских и арабо-персидских элементов, содержание этих стихов, возможно,

более самобытное. Но последнее трудно утверждать с полной уверенностью, так как контакты тюрко- и ираноязычных народов уходят в глубокую древность» [246, 138 б.].

Түркі поэзиясындағы парсылық ықпал А.Бомбачи зерттеуінде сөз болады, ғалым «Диван луғат ат-түркте» келтірілген өлең үлгілеріне жоқтаулар мен эпикалық поэмалар, сонымен бірге сатиралық өлеңдер исламға дейінгі кезеңге тән дәстүрге негізделген деген болжам айта отырып, түркі әдебиетіне араб-парсы поэзиясының әсері табиғатты суреттейтін лирикалық өлеңдерде, махаббат поэзиясында, насихат өлеңдерінде сезілетінін айтады: «Двустипшия воспевающие красавицу ... имели в качестве образца мусульманскую панегирическую поэзию» [161, 211 б.]. А.Бомбачидің бұл пікіріне И.В.Стеблева қосылмайды, дегенмен ол Х ғасырда саманидтер астанасы Бұхараның парсы әдебиетінің орталығы болғанын, түркі билеушілерінің сарайында парсы ақындары қолдау тапқанын, олардың өздері парсы ақындарын қолдап қана қойған жоқ, сонымен бірге өздерінің де парсы тілінде өлең жазған деген В.Бартольд пікірін келтіре отырып, бұл кезеңде парсы поэзиясының ықпалы күшті болғанын мойындайды. Бұл келтірілген фактілер ХІ ғасыдағы түркі поэзиясына парсы әдебиетінің әсері болғанын танытады.

Араб тілінде де, парсы тілінде де «сарғаю» етістігі «сары түске боялу» деген мағынамен бірге «бозару» деген мағынаны да береді. Араб тілінде адамның жүзі ашудан, қорқыныштан «сарғаяды», ал қазақ тілінде осы психологиялық ахуалды суреттеуде «бозару» етістігі қолданылады. Қазақ тілінде таң сөзіне қатысты бозарып атты етістігі қолданылса, араб тілінде сарғайып атты етістігі қолданылады. Қазақ тіліндегі бозару етістігінің орнына араб, парсы тілдерінде *isfarga* «сарғаю» етістігі қолданылады.

Қазақ лиро-эпостық жырларында да сары сөзі жүз деген сөзбен тіркесіп келіп, арып-ашудың, шаршаудың белгісі ретіндегі жағымсыз мағынаны беруде қолданылады екен. «Қыз Жібек» жырында да, «Қозы Көрпеш-Баян сұлуда» да сары сөзі сарық түрінде, ұзақ жол жүріп, шаршап келген адамдардың жүзіне қатысты айтылады. Баянды іздеп шығып, ұзақ сапардан арып-ашып келген Қозыны көрген Баян сұлу былай тіл қатады:

Атың арық, өзің аш, қаңғып жүрген,
Жаным, қалай адамсың, жүзің **сарық**? («Қозы Көрпеш – Баян сұлу»).

Сары сөзі көне түркі тілінде сарығ түрінде қолданылған, бұл түс атауының субстантивтеніп, ‘өт’ мағынасындағы зат есім ретінде қолданылуы Махмұт Қашқари сөздігінде кездеседі. Бұл мағына қазіргі тува тілінде сақталған. Қазіргі қазақ тілінде «өт» мағынасындағы сарығ сөзінің орнына арабтың за‘фаран сөзі (запыран) қолданылады. Араб тіліндегі за‘фаран - гүлдің атауы (шафран), бұл өсімдік Шығыста сары бояу алу үшін қолданылады және тамаққа қосатын дәмдеуіш ретінде кеңінен танымал. Сары түсіне байланысты запыран гүлінің атауы нақты заттың атауынан оның түсін білдіретін атауға ауысып, сары сөзінің синонимі ретінде қолданылады. *Запыран* сөзі *сары* сын есімінің орнына қолданылуына мысалды «араб және парсы кітаптарының үлгісімен және соларға үқсатып жазылған алғашқы түркі кітабы» - «Құтадғу біліктен»

кездестіреміз: jašiq za'fran qıldı jaquıt öñi - күн запыран (сары) қылды [аспанның] жақұт (қызыл) өңін [ДТС; 639].

Сары түстің басқа түркі халықтарындағы символдық мәніне көз жіберсек, бұл түс татарларда көбіне қайғының түсі деп ұғынылса, чуваш ақыны К.Иванов поэмасында сары түс пен сары гүл – әдеміліктің символы ретінде көрінеді екен [247, 53 б.]. Шығыс мәдениетінің ареалына кіретін татарлардағы сары түстің семантикасы пікірімізді дәлелдей түседі.

Қазіргі қазақ тіліндегі түр-түсті білдіретін **көк** сөзінің семантикалық дамуы өз бастауын «аспан» сөзінен алады екен. Көне түркі ескерткіштерінде көк сөзі «аспан» деген мағынада қолданылады. Көк сөзі «тәңірі», «құдай» деген мағынаны да береді. Ал қазіргі қазақ тіліндегі Көк тігілгір! Қара тігілгір! деген қарғыс формулаларындағы көк, қара сөздері түр-түстің атауы ретінде қолданылып тұрған сын есімдер емес екені анық, бұл тіркестердің ішкі формасында халықтың салт-дәстүрі жатыр.

Қара тігілгір! қарғыс үлгісі ретіндегі сөйлемдегі қара сөзімен аталған түс – барлық мәдениеттерде, оның ішінде қазақ мәдениетінде де, қаза, азаның белгісі. Қызыл, ақ түстерінің де қазаға байланысты синкретикалық қолданысы туралы мәліметті Ә.Қайдаровтың жоғарыда аталған еңбегінен табамыз. Ертректе қазақ әйелдері қызыл және қара түсті орамал тартпаған көрінеді, өйткені мұндай түстегі орамалды күйеуі өлген әйелдер ғана бастарына салуға тиіс болған. Сонымен бірге ақ түс те азаның белгісі ретінде белгілі. Сонда қазақтарда ақ, қара, қызыл – үш түс те қайғылы қазаға, аза тұтуға байланысты қолданылған символикалық синкретизмді көрсетеді [240, 83 б.]. Қазақ мәдениетіндегі қара түстің қайғылы қазаның белгісі екенін танытатын мысалдарды қазақ әдебиетінің үлгілерінен табуға болады. Қазақ әдебиетінің классигі М.Әуезовтің «Абай жолы» эпопеясында келтірілген қаралы көштің суретінде қара, қоңыр, сұр бояулар басым. Қара желек, қара кілем, қоңыр алаш, қарала текемет бұл көштің жай көш емес, қаралы көш екенін танытады.

Егер қазақ мәдениетінде қайғының, қазаның символы ақ, қара түстері болса, жергілікті халықтың аузындағы «Көк тігілгір!» деген сөйлемдегі көк сөзі нені білдіреді? Көк түстің қазақ мәдениетінде ақ, қара, қызыл секілді қайғының символы ретіндегі қолданысы туралы мәліметті тек қана фразеологиялық сөздіктен кездестірдік. Қазақ тілінде «қара тігу, қаралы ту тігу» деген фразеологиялық тіркестер бар, олардың мәні былай түсіндіріледі: «өлген кісіге тігілген үйдің оң жақ белдеуіне найзаға кісінің жасына қарай ақ, көк, қара ту байлау» [30, 510 б.]. Қазақстанның оңтүстігінде, мәселен Қызылорда облысында, күйеуі өлген әйел басына көк орамал салатын әдет әлі күнге дейін сақталған. Көк орамалды аза тұтушы әйел бір жылға дейін тартады, бір жыл өткеннен кейін туыстары әйелдің басындағы көк орамалды шешіп, ақ жаулық салады, бұл аза тұту мерзімінің аяқталғанын білдіреді. Көк түсті азаны, қайғының рәмізі ретінде қолданылуы үнді-иран халықтарында бар екен. Ирандық халықтардың әдет-ғұрыптары туралы мәліметті олардың әдеби туындыларынан кездестіруге болады. Парсы әдебиетінің классиктерінің шығармалары парсылар мәдениетінің энциклопедиясы сынды. Мәселен, Фир-

доусидің «Шаһнамасында» Сухрабтың шешесі Таһмина ұлының ұрыста мерт болғаны туралы хабарды естігенде аза тұтудың белгісі ретінде атының құйрығын кесіп, үстіне көк киім киетінін суреттейтін тұс бар.

Парсы тілінде көк (кабуд) сөзі азаны, қайғыны, мұңды білдіруде қара сөзімен бірге қолданылады екен [159, 13 б.]. Ал қазақ әдебиетінде «Шаһнаманың» желісін алып, өзінше жырлаған Тұрмағамбет ақын Сухрабтың қазасын оның анасы Тәхминаға естірту үшін бара жатқан көш қара ту көтеріп, қара киім киеді деп суреттейді [248, 320 б.].

Араб мәдениетінде, оның ішінде парсы мәдениетінің ықпалы айқын сезілетін мысырлықтар мәдениетінде де қара мен көк түс жағымсыз болып саналады. Арабтар біреуді қарғағанда, не болмаса сәттілік тілегенде ақ, қара, көк сөздерін қолданады. Егер біреуге оң талап тілейтін болса, «күннің ақ болсын, күннің сүт [секілді] болсын!» деп ақ тілек айтады да, керісінше, «күннің қара (көк) болсын!» деген сөйлем қарғыс түріне жатады [152, 63 б.].

Қазақ тіліндегі фразеологизмдердің кірмелігін прототипті референттер атауларынан жасалған түр-түсті білдіру қызметіндегі сөздер де танытады. Әлем тілдеріне ортақ универсал белгі – түр-түсті сипаттауда, оларды белгілеуде әрбір халық өз дамуының белгілі бір кезеңінде өздерін қоршаған ортадағы, өздеріне таныс референт атауларының терминдерін қолданатындығы. Бұл референттер адамның өмір сүру ортасына тән және олардың мәдениетінде белгілі бір маңызға ие элементтер болуы керек. Әдетте бұл минерал жан-жануарлар не өсімдік атаулары болуы мүмкін [227, 282 б.].

Қазақ тіліндегі бірқатар фразеологизмдер құрамындағы түр-түсті білдіру қызметінде жұмсалып тұрған атаулардың референттері қазақты қоршаған ортада жоқ, олар жат жерлік реалийлер болып табылады. Мәселен, «өте сұлу, әдемі» деген мағынадағы *қырмызыдай ажарлы, қырмызы қызыл* секілді тұрақты тіркестердегі *қырмызы* сөзі сын есім емес, заттың атауы. Бұл сөз араб, парсы, түрік тілдерінен роман-герман тілдік ареалындағы тілдерде де кездесетін санскрит сөзі екен. Мұны В.А.Шахбаз да айтады [249], поляк тілінде *szermu* «қызыл» деген түрде кездесетін бұл сөздің этимологиясына А.Вежицкая да тоқталады [227, 282 б.]. *Қырмызы* сөзі этимологиялық тұрғыдан қызыл түсті бояу алуда қолданылатын құрттың атауы екен. Санскрит тіліндегі бұл сөздің Еуропадағы роман-герман тілдеріне енуін шығыстанушылар араб, парсы тілдерінің аралық рөлімен байланыстырады. *Қырмызы* деген сөздің өзі зат есім емес, қатыстық сын есім, сондықтан қырмызы (қырмызыдай) қызыл болып плеонастық қатар түзей қолданылуының өзі (сонда қызыл қызыл болып тұр ғой) кірме екенін көрсетеді. Сол секілді *лағыл ерін, гауһар тас, ақық көз, сүмбіл шаш, нәркес көз* фразеологиялық тіркестеріндегі *лағыл, гауһар, ақық* сөздері асыл тастардың атаулары. Еріннің қызылдығын, көздің жарқыраған түрін, қаралығын білдіруде қолданылып тұрған бұл тастар туралы тілден тыс деректердің өзі олардың қазақ жерінде өндірілмейтінін, сырттан әкелінгені туралы мәліметтер береді. Жалпы, түр-түстің атауларына байланысты концептілер «адам тәжірибесінің универсалды элементтерімен байланысты. Бұл универсалды элементтерді қарапайым түрде күн мен түн, аспандағы ай мен күн,

от, өсімдіктер, аспан, жер түрінде анықтауға болады [227, 283 б.]. Бұл түр-түске байланысты түйсіктер сыртқы ортада емес, адамның санасында пайда болады. Бұл түсінігін, түйсінгенін жеткізуде адам баласы өзіне бұрыннан таныс, өзін қоршаған ортада кездесетін нәрсемен, затпен ғана салыстырып, сонымен ұқсата алады.

Түр-түстің концептуалдануы әрбір мәдениетте әртүрлі, ұқсастықтары да бар екенін жоққа шығаруға болмайды. «Язык отражает происходящее в сознании, а не в мозгу, наше же сознание формируется, в частности, и под воздействием окружающей нас культуры. Концептуальные универсалии действительно существуют, но я думаю, что они могут быть обнаружены только путем концептуального анализа, основанного на данных многих языков мира, а не путем нейрофизиологических исследований» [227, 239 б.].

Фразеологизмдердің құрамындағы осындай экзотизмдерді, реалийлерді зерттеу арқылы әрбір мәдениеттің ерекшелігін айқындауға болады. Өмірі, тұрмыс-тіршілігі мал бағу кәсібімен тығыз байланысты қазақ секілді көшпелі халықтар өмірінде жер қыртысы мен мал шаруашылығының маңызды болуына байланысты қоңыр мен сары түстер ерекше маңызға ие. Сондықтан қазіргі қолданыстағы *алтын күз* емес *қоңыр күз* деген тіркес қазақы танымды танытады деген пікірді Р.Сыздық аузынан естігеніміз бар. Сол секілді ақық, зұбаржат, гауһар, лағыл секілді минералдарды түр-түстің атауы ретінде қолдану Орта Азия мен Алдыңғы Азия, Таяу Шығыс секілді географиялық аймақтарды мекендеп, саудамен аты шыққан иран тілдес халықтардың концептуалдық әлемімен байланысты құбылысты танытады. Лағыл (рубин) шығарудан Шығыста таулы Бадахшан аймағының аты шыққан. Араб тіліндегі асыл тас, қымбат минералдың атауы - *balakhshani* деген сөзді В.А.Шахбаз парсы провинциясы Бадахшанның атымен байланыстырады [249, 150]. Осы тұста Э.Шеффердің самарқандықтар туралы мына бір пікірі отырықшы халықтың менталдығындағы ерекшелікті көрсетеді: «Цветовые образы связанные с минералами, видимо, вообще более обычны, чем это можно было бы представить (если кто-нибудь задумался о падобных вещах. ... Вещи зеленые суть изумруды, синие - сапфиры, желтое - золото или топазы, белые - слоновая кость, тогда как ясная прозрачность потока или фонтана неизменно серебряная или хрустальная» [165, 300 б.]. *Айнадай мөлдір* деп таза, тұнық нәрсеге қатысты қолданылатын, *көзі мөлдіреді* деп көздің жарқыраған түсіне қатысты қолданатын тіркестеріміздегі мөлдірдің араб, парсы тілдеріндегі баллур сөзіне қатысты емес пе екен деген пікір туады. Әрине, мұндай топшылауларымыз көне түркі ескерткіштеріндегі кірме элементтерді зерттеу арқылы ғана дәлелденетінін айту керек. *Баллур* - мөлдір кристалл түріндегі кварц, яғни түссіз табиғи кремнезем, хрусталь. Тан дәуіріндегі Қытай империясына бұл минерал сырттан, оның ішінде Самарқаннан әкелінгені туралы айтылады. Хрустальден жасалған моншақтар, ыдыстар өзінің тазалығымен, жарқ-жүрқ ететін жарқылымен көз тартып, қызықтырған. Баллур қытай поэзиясында метафора мен теңеу жасауда кең қолданылған. Хрустальден жасалған бұйымдар

мұзбен, сумен, шықпен, айдың сәулесін суреттеген поэтикалық образдар жасауда мол қолданылғанына мысалдар көп [165, 300 б.].

Ұзақ ғасырларға созылған тарихи-мәдени қарым-қатынас нәтижесінде иран тілдес халықтар, арабтар мен түркі халықтарының арасында қалыптасқан мәдени-тілдік ортақтықтарды көптеп кездестіруге болады. Сан түрлі мәдениеттердің байланысы тілде де көрініс тауып жатады. Талданған материалдар қазақ халқының өзге халықтармен, оның ішінде араб, иран тілдес халықтармен, мәдени байланыстарынан хабар беретін архаикалық элементтерді танытады.

«**Жайнаған гүл**» образын гүл компоненті көмегімен жасалған фразеологизмдер түзеді. Гүл – араб, парсы мәдениеттерінде ерекше коннотацияға ие мәдени код. Гүл парсылардағы ғаламның тілдік бейнесінде әдеміліктің образы, қоғамдағы ең таңдаулы адам, ғашықтық объектісі ретіндегі сұлу қыз, әдемі сөз, адамның бұл өмірдегі жақсылықтарының бәрінің символы – гүл. Мұсылман әлеміндегі арабески деп аталатын кескіндемелер, миниатюралардағы гүлдердің бейнесін еске алайық. Мұсылман өркениетіндегі идеяларды білдіруде символдар туралы Л.Масиньон былай дейді: «Следует признать, что всякая мысль содержит в себе некий символ, и в этом смысле всякая мысль соответствует определенной логической схеме. Абсолютно простой идеи нет, и именно поэтому мы стремимся выразить ее символом, построением. В литературе символами идеи выступают тропы. ... В исламской поэзии порождает прежде всего неодоушевленность метафоры. Ее пытаются сделать нереальной. Метафора строится по нисходящей линии. Человек сравнивается с животными, животное, как правило – с цветком, а цветок с камнем: тюльпан с рубином, например [250, 57 б.]. Сондықтан қазақ тіліндегі «жақсылар мен жайсаңдар» дегенді беруде парсы тілінде «себет бетіндегі гүл»/гүл сәр сабад/ тіркесінің қолданылуы осыны көрсетеді.

Ішкі формадағы образ белгілі бір лингвомәдени қауымдастықтың ассоциативті-бейнелі ойлауындағы ерекшелікті көрсетеді. Мұндай идиомдардың семантикалық құрылымындағы образдылықты бейнелейтін компоненттер фразеологизмдердің мазмұнында көрініс тапқан мәдениетті таңбалайтын элемент болып табылады.

Кірме фразеологизмдердің ішкі формасын талдау когнитивтік деңгейдегі имплицитті түрде сақталған энциклопедиялық білімдердің қабатын ашуға мүмкіндік береді. *Зығырданы қайнады* «ашуы келді» кірме фразеологизмінің құрамындағы *зығырдан* компонентінде орта ғасырлардағы медициналық білімдерден хабар беретін түсінік те сақталуы мүмкін. Орта ғасырлардағы ислам медициналық трактаттарының бірі Ибн Синаның (980-1037) араб тілінде жазылған «Қанун фи-т-тыйбб» («Медицина туралы трактат») атты трактатында өттің емдік қасиеті туралы айтылады. Мұнда жануарлар мен құстардың, хайуанаттардың өтін дәрі ретінде пайдалану кең түрде әңгіме етіледі. Ибн Синаның бұл трактатында сонымен бірге өтті дәрі ретінде пайдалану мақсатымен сақтау туралы ақпарат та бар. Фармакопедиядағы өтті суда қайнату процесі мен адамның ашулануы не болмаса қорқуы секілді эмотивті ахуалдарының арасындағы байланысты когнитивтік деңгейде жүретін күрделі

байланыспен түсіндіруге болады. Метафоралық ойлау адамның өзін қоршаған ортадағы құбылыстарды, әрекеттерді, қарым-қатынастарды бақылау арқылы жинақтайтын практикалық тәжірибесімен тығыз байланысты. Өтті алу әрекетінің алдында хайуанды, құсты не болмаса жануарды жансыздандыру жатыр. Зығырданы қайнау парсы тілінде адамның қатты қорқуын білдірсе, бұл қорқыныш сезімін шақыратын нәрсе – өттен айрылу, яғни өлімнен қорқу, яғни қорқыныштан өліп қала жаздау. Бұл етістікті фразеологизмде гиперболалық сипат бар. Өті жарылды, зығырданы қайнады фразеологизмдерінің прототипі – шындықтағы отқа қойылған ыдыстың не болмаса күннің аптабынан ыдыстағы сұйық заттың қайнауы секілді референтті ситуация. Этимондардың семантикасының қазақ тіліндегі кірме фразеологизмдерде сақталмауы бұл тіркестің когнитивтік құрылымындағы білімнің сақталмағанын білдіреді. Мүмкін, о баста болғанмен, уақыт өте келе бұл ақпарат өшірілген болар.

Фразеологиялық мағынаны когнитивтік талдау кірме фразеологизмдерді топтастыруды қажет етеді. Алайда осы тұста когнитивтік лингвистиканың әлі өз әдіснамасы толық қалыптасып болмаған сала екенін айта кету керек. Тілдік құбылыстарды когнитивтік парадигмада сипаттаудың ұстанымдары қалыптасып үлгерген жоқ, сондықтан когнитивистердің алдында тілдік құбылыстарды когнитивті парадигмада қарастырудың әдіснамалық қағидаттар кешенін жасап, қалыптастыру міндеті тұрғанын кезінде Добровольский, Баранов т.с.с. ғалымдар айтқан болатын. Осы себептен когнитивтік құбылыстарды зерттеуде ғалымдар дәстүрлі әдістерден мүлде қол үзіп кете алмайды, оларды пайдаланып келеді.

Кірме фразеологизмдерді қазақ тілінің фразеологиялық қорындағы төл фразеологизмдерімен салыстыра отырып қарастыру қажеттігі туады. Мұндай салыстыруда бір тақырыптық топқа кіретін мағыналас фразеологизмдердің қатарындағы кірме элементтердің мәртебесі анықталады. Фразеологиялық семантиканың күрделілігіне байланысты кірме фразеологизмдерді тақырыптық топтарға бөлу де шартты болып табылады. Мәселенің түбегейлі шешімін таппаған күрделілігіне байланысты біз араб, парсы тілдерінен енген кірме фразеологизмдерді зерттеуде қазақ тіл біліміндегі тәжірибелерге сүйенеміз.

Зерттеу жұмысындағы жүйелілікті қамтамасыз ету үшін кірме фразеологиялық бірліктерді тақырыптық топтарға біріктіріп, жіктеу қажеттігі туады. Г. Смағұлова мағыналас фразеологизмдердің мағыналық, семантикалық топтары түгелге жуық адам, оның іс-әрекеті, физиологиялық қалпы мен жағдайы, түрлі сезімдерге қатысты психикалық процестер мен содан туатын ұнамды, ұнамсыз эмоция түрлеріне негізделетін картина шықты дей келе, фразеологизмдер жағдайында «адамды тіл ішінде зерттеу» ... ең жоғары сатыда жүзеге асырылатынын тұжырымдайды [82, 56 б.].

Қазақ тіл білімінде фразеологизмдерді антропоэлектік және тілдегі адамдық фактор тұрғысынан Г. Смағұлова он төрт тақырыптық топқа бөліп топтастырады [251]. Фразеологизмдерді мағыналық жағынан топтастырудағы осы тәжірибеге сүйене отырып, біз де кірме фразеологизмдерді мынадай мағыналас қатарлардан табамыз:

1. **Адамның жағымды, жағымсыз қимыл-әрекеттеріне негізделген мағыналас фразеологизмдер:** жан алқымға келу, күні қараң, тақсыретін тарту, нұр жауу, зақым келтіру, қиянат \нұқсан\, \кесел\ келтіру, дақ салу, асылық көрсету, қапыда қалу, жермен жексен ету, таяқ жеу, жер жебіріне жету, зәресін алу, жапа шегу, ықпал ету, қамын жеу, қадір тұту, қошемет көрсету, қапы қалу, амал жасау, сыры ашылу, шек келтірмеу, панасы болу, сая болу, жанын құрбан қылу;

2. **сезім әрекеттеріне қатысты кірме фразеологизмдер:** тәуекел ету, жігері құм болу, іш құса болу, амал жоқ, дегбір таппау, ғажап қалу, қайран қалу, зейін қою, көзайым болу, иманындай сақтау, ләм-мим демеу, абыройы төгілу, жүзі қара болу;

3. **сезім жағдайы немесе жоғары эмоциялы кірме фразеологизмдер:** наразы болу, жүрегі от боп жану, сары уайымға салыну, шер жұту, құса болу, зәресі жоқ, зығырданы қайнау, қапы қалу, опық жеу, пұшайман болу, қарар қылмау, тағат таппау, қасам ішу, құдай ақы, құдай біледі, құдай сақтасын, олда бірда, ғашық болу, ынтызар болу, зар илеу;

4. **адамның физикалық қалпын бейнелейтін кірме фразеологизмдер:** ажал жету, ажал нәубеті жету, дүниеден көшу, дүниеден баз кешу, дүниеден кету, жан беру, жан тәсілім қылу, жаны пида болу, жанын құрбан қылу, қаза болу, қазаға душар болу, о дүниеге сапар шегу, шейіт кету;

5. **адамның сөйлеу дағдысын сипаттайтын кірме фразеологизмдер:** құран ұстау, бір алланың/құдайдың өзі білсін, қаперіне алмау, сөзі зая болу;

6. **адамның жеке басына тән қасиеттеріне қатысты кірме фразеологизмдер:** қара ниет, өт жігіт;

7. **адамның қоғамдағы әлеуметтік жағдайы, орны, тұрмысы:** дәурені жету, пір тұту;

8. **адамның сыртқы түр әлпеті, жас мөлшері:** гүл жүзді; хор қызындай, қыпша бел, бидай өнді, нәркес көз, алма мойын, аршын төс;

9. **киім, тамақ, денсаулыққа байланысты:** жүрегі дертті, шипа болу, жанға дауа, дертке шипа; дертке дәрмен болу, сыр күріш;

10. **тілек бата, діни сенім, ырым, садақаға байланысты фразеологизмдер:** алла сақтасын, жаратқан жаппар құдай, құдай бұйыртса, құдай сақтасын, құдай қуат берсін, жәрекім алла, жолдасың қызыр\қыдыр\ болсын, жолына гүл бітсін, құдай қаласа;

11. **еңбек, өмір, тағдыр, дүние туралы айтылатын фразеологизмдер:** зая кету, бар ғалам, бес күндік дүние, он сегіз мың ғалам, опасыз дүние, пешенесінен көру, тағдырдың жазғаны, маңдайына жазғанын көру, сайран салу;

12. **Отбасы, үйлену, туыс, дос, жолдас туралы айтылатын мағыналас фразеологизмдер:** Неке қию, неке суын ішу, талақ ету,

Г. Смағұлова жасаған классификациядағы 14 топтың 12-сінде кірме фразеологизмдердің қатысуы фразеологиялық кірмелер семантикасы құрылымының күрделілігін көрсетеді. Кірме фразеологизмдер коннотациясында сол тіл иелерінің болмыс туралы аялық білімдері, образды ойлауындағы ерекшелік,

болмысқа, яғни өзін қоршаған шындықты рационалды және эмоционалды тұрғыдан бағалауы жатады.

Тіл білімінде фразеологизмдердің семантикасына қатысты зерттеу еңбектері болғанменен, араб, парсы секілді шығыс тілдерінен енген кірме фразеологизмдердің мағынасын зерттеуге арналған еңбектер жоқтың қасы деп айтуға болады. Ал араб және парсы тілдерінен енген фразеологиялық кірмеліктің ішкі формасын когнитивтік тұрғыдан талдау алғаш рет қолға алынып отыр. Тілдегі төл және кірме фразеологизмдердің ішкі формасы мен фразеологиялық образын когнитивтік тұрғыдан салыстыра талдау тіл білімінде енді қолға алына бастаған мәселе. Осы тұрғыдан ағылшын тіліндегі латын және француз кірме фразеологияларын зерттеген Л.В. Коцюбинскаяның, парсы тіліндегі фразеологизмдерді зерттеген Г.С. Голеваның зерттеулерін ғана атар едік.

Кірме фразеологизмдерді компоненттік талдау олардың мәдениеттің қай саласына қатысты екеніне көз жеткізуге мүмкіндік береді. Кірме фразеологизмдер құрамындағы «мәдени жүк арқалаған» сөздер қоршаған ортадағы түрлі объектілерге қатысты болуы мүмкін. Сондықтан біз кірме фразеологизмдерді құрамындағы компонентіне қарай бірнеше топқа бөлдік.

Кірме фразеологизмдерде көрініс тапқан экстралингвистикалық мәліметтер мен заттық реалийлер оларды бірнеше тақырып аясына топтастыруға мүмкіндік береді. Зерттеу материалдарын құрамындағы тірек сөзге қарай біз өз тарапымыздан былай топтастырдық:

Соматизмдер немесе дене мүшелерінің атаулары: бауыры берийан болды, жігерін жеді, жігері (бауыры) құм болды, пешенеге жазылған, дес бермеді..

Адамның эмоциялары мен олардың көрінісін бейнелейтін сөздер:

Ашуланды: *зығыры(зығырданы) қайнады - zahre kasi ra* аб қардан,

Қуанды: *шат-шадыман болды - шадмани қардан, шат болды - шад шодан, көңілінің хошы болды - хош даштан;*

Қайғырды: *құса жеді - gosse хордан, қам жеді - gam хордан; бауыры кебаб болды -джегар кебаб шодан, жігерін жеді - джегар ход ра хордан;*

Қиналды, қиындық көрді: *захмет шекті - захмат кешидан, мехнет шекті - мехнат кешидан, азабын тартты - азаб кешидан, Өзгенің қасіретін шекті, ауыртпалығын көтерді, қайғысын, машақат көрді - машақат дидан; зиян тартты - зийан кешидан; жапа көрді - джафā - дидан; қасірет шекті-хасрат кешидан*

Өкінді: *ғапыл болды - ғафил шодан; афсус қылды - афсус қардан; пұшайман жеді - пашимани хордан, пұшайман болды - пашиман шодан; уа дариға - уа даріғā , о қасірет - уа хасратā; ағ ұрды - ағ задан.*

Андар мен құстардың атауымен келген КФ: Тоты құс, Бірің-бұлбұл, бірің - тоты.

Бағалы тастардың, металдың атаулары: лағыл ерін, гауһар тас, жақұт, зұбаржат, меруерт, әсем, сәдептегі данадай, маржан теру, аузынан дүр шашу.

Маталардың атауымен келген: мақпалдай қара, қамқа тон, баршын тартты

Фитонимдермен келген кірме фразеологизмдер: нәркес көз, запырандай солды, гүлдей жайнады, сүмбіл шаш, он екіде бір гүлі ашылмаған, гүл жүзді, он екіде бір гүлі ашылмаған

Жеміс-жидек атауларымен: алма мойын, қос анар, пісте мұрын.

Түр-түс атауларымен келген: қырмызы гүлдей, көк тігілгір, қара бет, жүзі қара, сарғайған жүз, зардап шегу

Діни наным-сенімдерге байланысты. Бейіште жанған шамшырақ, тура жол, тозақтың оты, жанын жаһаннамға жіберді, алла сақтасын, алла разы болсын, тура жол, қадір түні, арасат күні, мақшар күні т.б.

Қолөнерге байланысты: жырдан маржан тізу, сымға тартқан күмістей, қыпша бел.

Әдеби кейіпкерлердің атымен келген кірме фразеологизмдер: Ләйлі мен Мәжнүңдей, Жүсіп пен Злихадай, Атымтайдай жомарт, Қарынбайдай сараң.

Сауда кәсібіне байланысты: әкесінің құнындай қымбат - бе қимат хун падар ход (сөзбе-сөз аудармасы: әкесінің қанындай қымбат) «өте қымбат». Бұл тіркестің прототипін анықтау арқылы мынадай ақпарат жатқанын анықтадық: прототип ретіндегі парсы тіліндегі бұл тіркестің астарында кек қайтару дәстүрі жатыр. Біреудің қолынан қаза тапқан не болмаса жаугершілік кезінде біреудің қолынан мерт болған адамның құнын өтеу исламға дейін де болған, исламда да бар. «Қанға қан, жанға жан» деген ұран осыдан қалған.

Иран және түркі тілдес халықтарға ортақ салт-дәстүрлерге байланысты ФК. Көзайым болу, наурыз тойы.

Діни формулалар, этикеттік клишелер: құдай қолыңа дерт бермесін, алла жар болсын, алла сақтасын, алла разы болсын, алла береке берсін, айт мүбәрак (мерек) болсын т.б.

Кірме фразеологизмдердің бағалауыштық коннотациясы

Тілдік бірліктердің **бағалауыштық коннотациясы** тіл білімінде жалпы түрде қарастырылып жүргенмен, арнайы зерттеу нысаны болған емес. Қазақ тіл білімінде де бағалауыштық коннотацияға байланысты зерттеулер жоқ, бұл мәселе әдіснамалық арнаға түспеген. Біз бұл жерде В.Н.Телия әдіснамасына сүйенеміз.

Бағалау, баға беру адамның дүниені тану жолындағы амал-әрекеттерінің ажырамас бір бөлігі. Адам өзін қоршаған әлемді санасының «сүзгісінен» өткізіп, өзінің құндылықтар жүйесін жасайды. Әдетте, бағалаудың екі түрі көрсетіледі: рационалды және эмоционалды бағалау. Рационалды бағалау белгілі бір құбылысқа, әрекетке, затқа т.т. қатысты пікірлер, пайымдаулар арқылы танылады. Кірме фразеологизмдерді бағалауға бейімделмеген және бағалауды білдіретін фразеологизмдер деп екі топқа бөлуге болады [125, 182 б.]. Бағалауға бейімделмеген, бейтарап фразеологизмдердің саны кірмелер арасында көп емес. Оларға *бес қонақ, сыр күріш, неке қию, неке суын ішу* секілді табиғат құбылысына, әдет-ғұрыпқа қатысты фразеологизмдер жатады,

себебі бұларда таңбаланушы құбылысқа, затқа тікелей қатысты. Олардың құндылығы туралы пікір, бағалау жоқ, өмірде орын алатын фактілерді сипаттау ғана орын алған. Рационалды бағалауда сезім қатыспайды, эмоционалды ахуалдың нәтижесін сипаттау ғана бар. Кірме фразеологизмдер семантикасында да жақсы/жаман, пайдалы/пайдасыз, қауіпті/қауіпсіз деп бағалау бар. Кірме фразеологизмдердегі зығырданның қайнауы, зәресі зәр түбіне кетуі – «жаман», себебі қайнау отпен байланысты болса, тереңге түсіп кету түпсіз терең теңізбен байланысты, бұлар адам өмірі үшін «қауіпті». Ал қыпша бел, бидай өнді, нәркес көз, алма мойын, аршын төс секілді тұрақты тіркестерде «жақсы» деп бағалау бар, себебі бау-бақша, гүл өсіру мәдениеті дамыған халықтар үшін өсімдік, гүл атаулы әдеміліктің, жақсылықтың символы.

Халықтың жағымды/жағымсыз деп бағалауындағы айырмашылықтарды бейнелейтін кірме фразеологизмдер қазақ тілінде бір ұғымның жағымды/жағымсыз коннотацияларға ие болуына алып келді. Егер қазақ лингвомәдениетінде «көлеңке» жағымсыз болса, оның парсы тіліндегі эквиваленті «сая» компонентімен жасалған түпнұсқа варианттары жағымды реңкке ие болды. Бұл коннотациялар түпнұсқа сөз бен кірме сөздің астарында «жасырынған».

Сөйлеушінің/тыңдаушының эмпатиясына сай, сонымен бірге қоғамдағы құндылықтардың өзгеруіне байланысты бағалауыштық коннотация да өзгеруі мүмкін. Кеңес заманында құрастырылған қазақ тілінің фразеологиялық сөздігінде жағымсыз коннотацияда деп көрсетілген діни фразеологизмдердің біразы қазіргі кезде жағымды коннотацияға ие болып, басқаша интерпретациялана бастады. Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігінде «қазіргі уақытта көбіне әзіл ретінде айтылады» деп көрсетілген «сіздің арқаңызда» мағынасындағы *әзіретіңіздің көлеңкесінде* фразеологизмінде әзіл, мысқыл реңкі бар деп айта алмаймыз. Діннің жандануы секілді фактор тіл бірліктерінің қолданысына да әсерін тигізетіні рас.

Бағалау – субъектіге тән қасиет, ол сол халықтың түсінігіндегі ғаламның құндылықтардағы бейнесін танытады. Белгілі бір халық үшін жақсы деп бағаланған нәрсе екінші бір халықтың құндылықтар шкаласында жаман болуы да мүмкін. *Сүзілген көз, есірік көз* секілді түркі жазба ескерткіш-терінде, қиссаларда қолданылатын тіркестердің, *жайылған қара шаш* образының парсы мәдениетіндегі жағымды коннотациясы қазақ мәдениетінде жағым-ды болып танылмайды. Міне, мәдениет иелерінің бағалауындағы сәйкестік-тердің болмауы мұндай тіркестердің жалпыхалықтық қолданысқа түсіп, узуалдық сипат ала алмай, тек қана окказионалды қолданыста қалуына себеп болды.

Кірмелікті танытатын эмотивті компонент. Тақырыптық тұрғыдан топтастырылған материалдардың саны жағынан ең көбін адамның ішкі дүниесіне, оның ішінде адамның эмоциялары мен сезімдеріне қатысты топтарды құрайтын кірме фразеологизмдер түзеді. *Мұның сыры неде?* Мұндай құбылыс тек қана қазақ тілінде емес, сонымен бірге тілдердің қай-қайсысына болса да тән ортақ құбылыс екен. Мұның себебін, біріншіден, тілдегі кірмелерді әкелген қайнаркөзбен, екіншіден, қарым-қатынасқа түскен халықтардың ұлттық мінезі, темпераменті секілді психикалық ерекшеліктері-мен де байланыстыруға болады. Әлі күнге дейін сақталып отырған Шығыс пен Батыс өркениеттерінің

арасындағы қарама-қайшылықтың бір себебі осында. Ақылға бағынатын рационалды Еуропа мен рухани құндылықтарға басымдық беріп, ақылдан гөрі эмоцияға ерік беретін Шығыс өркениеті арасындағы айырмашылықтар күні бүгінге дейін жойылған жоқ. Шығыс мәдениеті эмоционалдығымен, алуан түрлі бояуымен, бейнелілігімен, ерекше айшығымен (витиеватость) белгілі. Сондықтан шығыс мәдениетінің репрезентанты ретіндегі фразеологиялық кірмелерде де осы ерекшелік сақталған деп айтуға болады.

Калькаланған фразеологизмдердің ішінде психологиялық көңіл-күйді білдіретін, эмоционалды-экспрессивті коннотациядағы тұрақты бірліктердің саны мол. Мұндай фразеологизмдерге *ғашық болды, ғашық жар, ғашық оты жандырды, ғашықтардың пірі, ынтызар болды, құмар болды, құмар қылды, құштар болды*, қисса-дастандарда кездесетін *хорсанд болды, фарияд ұрды, ләззат алды* секілді «сую» семасының төңірегінде топтасатын етістікті фразеологизмдер де араб, парсынікі. Қазақ секілді көшпенді халықтар үшін ел қорғау, елдің бірлігі, туған жерді жатжерліктерден қорғау идеясы үнемі басымдылыққа ие болды. Ата дәстүрді сақтау, дәстүрге беріктік, өзін ру мүшелерінің бірімін деп сезіну секілді рулық-тайпалық, ұжымдық психология жеке индивидтік психологиядан жоғары тұрды. Мұны қазақтың лиро-эпостық, батырлар жыры секілді ауыз әдебиетінің үлгілерінен де айқын көреміз. Мәселен, «Қозы Көрпеш-Баян сұлу» жырының нұсқаларын бір-бірімен салыстыра қарастыратын болсақ, осы жырдың ең көне, Түркі қағанаты әлі ыдырамай тұрған шағында V-VI ғасырларда Алтай өңірінде дүниеге келген деп топшыланған, «далалық келбетін өзгертпеген күйде осы заманға жеткен ... әдемі рухани жәдігерлікте» [252] «ескі бақташылық, малшылық өмір элементтері, көшпеліліктің белгілері мол» [252, 10 б.]. Жырдың Шоқан жазып алған нұсқасы мен Жанақ хатқа түсірген нұсқасының арасында айырмашылық мол. Ескі нұсқасында махаббат, ғашықтық секілді сезімдерді сипаттайтын сөздерді, ғашықтық сарынын кездестіре алмаймыз. Мұнда ата салтымен атастырған жарын іздеу, сөзінде тұрмаған байдан кек қайтару, намысын қорғау секілді ар, намыс мәселесі жырланады. Сұлу қыздың портреті, кейіпкердің ішкі сезімдерін суреттеу мұнда жоқ. Жырдан рулық салтқа берік номадтардың психикалық табиғатын танығандай боламыз, сезімге берілуден гөрі, ақылмен іс-әрекет етуді мұрат тұтатын халықтың ұлттық кесек мінезі көрініп қалып отырады. Тіпті сүйгенінен айрылған Баян ғашығын жоқтап, егіліп отырмайды, керісінше, жауынан кегін қайтаруды салқын қандылықпен ойлайды, Қодарды мерт етудің жолын іздейді, әрекет етеді. Мұнда қисса-дастандардағыдай «ғашықтық – дерт» мотиві жоқ, *махаббат дерті, ғашықтық оты, ғашықтықтан бауыры беріан, көзі герйан болды* секілді тұрақты тіркестерді таппаймыз. Ал жырдың кейінгі нұсқаларының бірі Жанақ нұсқасында ғана «Тоқсан байдың баласы тоқсан сері, Сыртынан көзі көрмей ғашық болған» («Қозы Көрпеш-Баян сұлу». Астана, 2002. 120-б.), *Бәрі де ғашықтықпен жапан кезген, Баршасы ғашық болып елден безген* («Қозы Көрпеш-Баян сұлу». Астана, 2002. 121-б.) сияқты жолдарда ғана *ғашық болу* тіркесі қолданылады. Міне, осы секілді өлең жолдары халықтың лиро-эпостық жырларына шығыс әдеби үлгілерінің тигізген әсерін анық танытып тұрған элементтер. Ал Жанақ нұсқасында Баян сұлудың портреті де беріледі:

Тал шыбықтай бұралған өзі керім,
Мінеки, оны айтатын келді жерім.
Қыпша бел, алма мойын сұлу Баян,
Сипаты жаннан асқан ол бір серім.
Тал бойының міні жоқ, қолаң шашты,
Шашының ұзындығы тізін басты

Гүл төгілер аузынан меруерт тісті,
Осындай жан дүниеде жаралмас-ты.
Аппақ керік мандайы, қылығы наз,
Малың түгіл басыңды берсең де аз.
Сыртынан күлімсіреп сөйлесе де,
Көңілі кош болмайды, баймен араз
(«Қозы Көрпеш-Баян сұлу», 120 б.)

Мұндағы қыпша бел, алма мойын, гүл төгілер аузынан, меруерт тісті, көңілі кош болмайды тіркестері де шығыс ғазалдарында жиі кездесетін поэтикалық тіркестер.

Дәл осындай ерекшеліктерді «Қыз Жібек» жырынан да табамыз. Жібектің сөзбен сомдалған портретінде шығыс әдебиетінің үлгілерінен «әкелінген», яғни калькаланған тұрақты тіркестер тұнып тұр:

Оймақтай аузы бүрілген,
Ішкен асы асылдың
Тамағынан көрінген.
... Бидай өңді, нұр жүзді,
Секпілі жоқ, қой көзді.

Қыз Жібектің құрметі
Жиһаннан асқан сәулетті,
Ләйлі-Мәжнүн болмаса,
Өзгеден артық келбеті.
... Кебісінің өкшесі
Бұхардың гауһар тасындай,
...Қыз Жібектің дидары,
Қоғалы көлдің құрағы.
Көз сипатын қарасаң –
Нұр қызының шырағы.
Дүр жауһар сырғасы,
Көтере алмай тұр құлағы.
Бой нұсқасын қарасаң,

Бектер мінген пырағы.
Қыз Жібектің ақтығы
Наурыздың ақша қарындай.
Ақ бетінің қызылы –
Ақ тауықтың қанындай.
Екі беттің ажары -
Жазғы түскен сағымдай,
Білегінің шырайы -
Ай балтаның сабындай.
Төсінде бар қос анар –
Нар бураның санындай,
Оймақ ауыз, құмар көз
Іздеген ерге табылды-ай.
... Бейіштен жанған шам-шырақ
Көзі жайнап жанып тұр.
Белі нәзік талып тұр,
Тартқан сымнан жіңішке
Үзіліп кетпей неғып тұр?

Араб, парсы әдебиеттерінің қазақ ауыз әдебиетіне тигізген ықпалы, әсіресе шығыс романтикалық және діни қисса-дастандарының әсері туралы пікір бұрыннан айтылып келе жатқан, түбегейлі зерттеліп болмаса да, ғалымдар назарынан тысқары қалмаған мәселе. «Қыз Жібек» жырындағы *әп-зәмзәмнің суындай аузынан шыққан лебізі, хорлардың жаққан шырағы, Исфәанның жұпары, Стамбұлдың гауһары, перизат, хор секілді* шығыстың айшықтау құралдарының қолданылуын көрсеткен әдебиеттанушы ғалым Н.С. Смирнова осы жырдың авторының қолданысындағы эпикалық дәстүр мен кітаби дәстүрдің тоқайласу себебін былай түсіндіреді: «Ж. Шейхусламов любит их соединять с эпитетами богатства и пышности: сбруя коней из золота и серебра, нагрудники из чистого золота, уздечки золотые, кебис девушки золотые и бриллиантовые (алтынды кебі сыртылдап), наряды желтого цвета. Даже слово девичье – золотой пар (Аузынан шыққан лебізі сары алтынның буындай. Екі көзі жалтылдайды, патшаның алтын тонындай). ... Экзальтация страсти,

религиозный и сентиментальный характер переживаний Тулегена особенно заметны в эпизодах, которых нет в версиях Мусабая: возвращение Толегена в родительский аул, его непослушание Базарбаю, тайный отъезд к Жибек, прощание с Сансызбаем. Возможно, эти эпизоды появились в казанской версии как подражание книжным образцам. Так во многих кисса разлука повергает героя в муки любовной тоски. Роковая страсть, мучения любви – чувства, вообще не свойственные эпическим батырам. Но страсть и тоска Меджнуна, любовное томление Тахира и Фархада из кисса были хорошо известны казахам. Жырау и акыны читали и переписывали, слушали и запоминали кисса «Сейфул – Малик», «Тахир и Зухра». «Боз джигит», где любовь и условия семейной жизни, желания отцов и детей оказывались в противоречии» [253, 269 б.]. Жыр үлгілеріндегі араб, парсы тілдерінен калькаланған тіркестер оларды кітап қылып бастырып шығаруға атсалысқан кітаби ақындардың тезаурусынан хабар береді. Мұсылманша оқып, араб, парсы, түркі классикалық әдебиеттерімен таныс болған кітаби ақындар, жыраулар, жыршылар секілді лингвокреативті тұлғалар мұндай тұрақты тіркестердің орнығуына үлес қосып, халықтың санасындағы когнициялық, лексикалық, фразеологиялық, стилистикалық лакуналарды толтыруға қызмет жасап, өз үлестерін қосты.

Араб мұсылман мәдениетінің бүкіл әлемдік мәдениетке қосқан үлесі, оның басқа халықтардың мәдениетіндегі ықпалы туралы еуропалық, ресейлік шығыстанушылардың зерттеулерінде айтылып келеді. Г.Э. фон Грюнебаум француз трубадурлары поэзиясына араб поэтикасының ықпалы туралы былай дейді: «Куртуазная любовь ведущая тема в лирике трубадуров на юге Франции ок. 1100 г. Характеристики куртуазной любви: вера в облагораживающую силу любви, возвышение любимой женщины над влюбленным, сведение «истинной любви к никогда не осуществляемому желанию, любовь ради самой любви. ... Мотивы: чрезмерная любовь приносит вред телу; Любовь – волшебство; Губительная сила любви не поддается лечению; Любящий страдает (меланхолия, бессонница, единственная его пища – стенания, он страдает либо от разлуки, либо от боязни клеветников - вухат; Любовь – огонь рожденный в сердце» [254, 192 б.]. Дүние жүзі әдебиетінде орын алған бұл мотивтер қазақ тіліндегі кисса-мәтіндерде, кітаби ақындардың өлеңдерінде де мол кездеседі. Аталған мотивтер концептуалданып, тілдік таңбалармен белгіленіп, вербалданған. Бұл мотивтер қазақтардың өмір, тіршілік, дүние туралы философиясына әсер етіп, қазіргі кездері мұндай «шығыстық менталитет» қазақ болмысын құрайтын элементтердің біріне айналғанын көреміз.

Кірме фразеологизмдердегі қатты қайғының эмоционалдық образы жүрек лексемасының төңірегіне топтасатын *жүрегіне дерт түсті, жүрегіне жара түсті, жүрегі дертті* фразеологизмдерінен де көрінеді. Бұл кірме фразеологизмдер қайғы, қасірет секілді жағымсыз эмоциялардың шығыс халықтарының менталдық әлемінде, түсінігінде мынадай метафоралық модельдер түріне көрінетінін айтамыз: қайғы – дерт, от, жара, қызған темірмен жүрекке басылған таңба. Шығыс әдебиетінде ғашықтық, махаббат секілді жоғары сезімдерді қайғы, қасірет секілді жағымсыз эмоциялармен байланыстырады. Осыдан келіп шығыс мәдениеттерінде де ғашықтық, махаббат сезімдерін от, дерт, жара

образдарымен береді. Әсіресе, кисса-дастандар осындай образдарға толы. Мысалы, «Сейфүлмәлік» киссасында тондағы қыздың суретін көріп ғашық болған ханзаданың көңіл-күйін сипаттаудан олардың мынадай түсінігін көреміз: **ғашықтық – от:** *Өртенді тұла бойы шахзаданың, Жүрекке ғашық оты қатты тиді; Өртендім ғашық отқа халім жаман; ғашық отың кез болды; ғашық от жүректі өртеп, сөнер емес, ғашықтықтан жанған от; ғашық оты күйдірген газиз басын; Гүл жайнаған жас жүрегім балдырған, Еркіндікпен ойға есін алдырған. Дамыл бермей, ұйқы бермей ұзақ түн, Сонда оны ғашық оты жандырған (Б.Күлеев); Өртенді тұла бойы шахзаданың, Жүрекке ғашық оты қатты тиіп (Ғашық-наме). Ғашық оты қатты түсті, достым, маған; өртендім ғашық отқа халім жаман; ғашықтық – қайғы: басына қайғы түсті бүлік (махаббаттан), ғашық отың қайғы наз, көрер ме жігіт қайғы ғашық сынды; Зынданда Тахир бала жатар еді, Қайғыға кешекүндіз батар еді. Зуһраға шигырын жазып-жазып, Зынданның терезесінен атар еді. Оқыр еді өзге ғашық тауып алып (Тахир-Зуһра); ғашықтық – дерт: дерт салды маған бір сурет; ғашық дерті ішімде; адамға ғашық дерті қандай қиын (Ғашық-наме).* Осындай образдар арқылы қазақ тілінде *ғашықтық оты* жандырды, *ғашықтық дерті*, *ғашықтық қайғысы* секілді тұрақты тіркестердің қалыптасуында шығыстан келген кисса-дастандар мен ертегілердің рөлі ерекше маңызды болғаны анық.

Араб, парсы тілдерінен енген кірме фразеологизмдердің ішінде *қайғы*, *қасірет*, *құса*, *уайым* компоненттеріне құрылғандары ерекше көзге түседі. Шығыс халықтары қашанда өзінің эмоционалдығымен ерекшеленетіні осының өзінен де көрінеді. Мұндай фразеологизмдер көбіне *жүрек* (дел), *жан* (джан) секілді тірек сөздердің маңына топтасады. *Жүрек* тірек сөзімен жасалған фразеологизмдер «жанған жүрек», «ыстық темірмен таңба басылған жүрек», «жаралы жүрек», «дерт шалған жүрек» түріндегі метафоралық образдар жасайды: *жүрекке дақ салды* «қайғыға салды»; *жүрегі жанды* «ғашықтықтан іші елжірей өртенді»; *Жүрегім жанып болған соң, Суға салсаң солмас-ты* (Батырлар жыры); *жүрегіне дақ түсті* «қайғы, өкініш ұялады»; *жүрегіне дерт түсті* «қайғырды, өксікті өкініш меңдеді»: *Мен көрдім ғашық жардан уәдесіздік, Өмірдің қызығынан күдер үздік, Жылы жүрек суынды, жара түсті, Шықпаған шыбын жанмен күн өткіздік* (Абай). Жүректің мұндай метафоралық образдары Шығыс әдебиетінен келген. Сонымен, жүрек – адамның түрлі сезімдерінің мекені. Қазақтардың түсінігіндегі жүректің белгілері туралы Абай былай дейді: «Тірі адамның жүректен аяулы жері бола ма? Біздің қазақтың жүректі кісі дегені «батыр» дегені. Онан басқа жүректің қасиеттерін анықтап білмейді». /Абай, 14-сөз/. Жүректі Абай былай сөйлетеді: «Мен адам денесінің патшасымын, қан менен тарайды, жан менде мекен қылады, менсіз тіршілік жоқ. Жұмсақ төсекте, жылы үйде тамағы тоқ жатқан кісіге төсексіз кедейдің, тоңып жүрген киімсіздің, тамақсыз аштың күй-жайы қандай болып жатыр екен деп ойлатып, жанын ашытып, ұйқысын ашылтып, төсегінде дөңбекшітетұғын – мен. Үлкеннен ұят сақтап, кішіге рақым қылдыратын – мен, бірақ мені таза сақтай алмайды. Ақырында қор болады. Мен таза болсам, адам балаларын алаламаймын: жақсылыққа елжіреп, еритұғын – мен, жаманшылықтан жиреніп,

тулап кететұғын – мен, әділет, нысап, ұят, рақым, мейірбаншылық дейтұғын нәрселердің бәрі менен шығады, менсіз олардың көрген күні бар ма?»/Абай, 17-сөз/.

Шығыс әдебиетінің үлгілерінен шығыс халықтарының түсінігіндегі уайым, қайғыны жүрекке қыздырылған темірмен салынған таңба ретінде ұғынуды танимыз. Қатты қайғы-қасірет образы парсы тілінде *دل* дәл «жүрек» және *داغ* дағ «күйдіріп салған таңба» лексикалық бірліктерінің тіркесуімен жасалады: *دل داغ* дағ-и дәл (сөзбе-сөз аудармасы: жүрекке ыстық темірмен басылған таңба) «жүректегі дақ» фразеологизмі қатты қайғыны білдіреді. Дәл осы мағынадағы қазақтың *жүрегінде дақ бар* фразеологизмі де терең қайғыны білдіруде қолданылады: *Балам менің бұл дүниеден аттанған, Содан, қалқам, ж ү р е г і м д е д а қ қ а л ғ а н. Бұл қайғының басқа түсер салмағын, Біледі тек бала асырап, баққан жан* (Ғ.Қайырбеков). Парсылардағы «дағы бар жүрек» образы Г.Голева түзген парсы тілінің фразеологиялық сөздігінде мына бірліктерден айқын көрінеді: *дағ-и дәл* – жестокое страдание, скорбь, вызванной утратой близкого человека (букв. Выжженная раскаленным железом рана сердца); *дағаш бедәлаш монад* - он печалится, сожалеет об утраченном, несбывшемся (букв. осталась печаль в сердце) [ФРФС, 240].

Метафоралау зандылығы бойынша, бейнелілік жасауда тектес лексикалық бірліктер емес, әртүрлі ұғымдық өріске кіретін, әртүрлі семантикалық өрістегі сөздердің тіркесімі қолданылады. Ерекше лексикалық бірліктердің қолданылуы, кейде ирреалды комбинациялар арқылы экспрессивтілік қуаты мол образдар жасалынады. Осылайша, кірме фразеологизмдердің ішкі формасындағы образдарды ашу арқылы өзге лингвомәдени қауым өкілдерінің ассоциативті-бейнелі ойлауындағы ерекшеліктерге куә боламыз. Парсы тіліндегі фразеологизмдерде *дел* «жүрек» сөзі сохтан «жану» етістігімен келіп, *«жанған жүрек»* образын жасайды. Мысалы: *دلش برای فلان کس می سوزد* дәлш брай фулан кас ми созад (сөзбе-сөз аудармасы: оның жүрегі жанды) – қайғырды, біреу үшін уайым шекті, аяды. Бұл образ парсы тіліндегі мына мәтелде де бейнеленген: *мадар ра дәл ми созад дайе ра доман* (сөзбе-сөз аудармасы «шешесінің жүрегі жанады, дәйесінің – етегі»), бұл мәтел орынсыз жерде аяу, өтіріктен аяушылық білдіретін кісіге қатысты қолданылады (ФРФС, 37). Парсы тілінде де «қайғырған жүрек» образы мынадай фразеологизмдерден көрінеді: *аташ бе дәл (джан) касе задан* (сөзбе-сөз аудармасы: жүрегіне (жанына) от салу (жағу)) «біреудің жүрегіне қайғы салу, қайғырту». Парсыларда *атәш бә джанаш бод* «жүрегің (жаның) өртенсін» деген қарғыс түрі бар [84, 38 б.]. Парсының *دلم کباب شد* дәлам кабаб шод (сөзбе-сөз аудармасы: жүрегім қауап болды) фразеологизміндегі «қайғыдан қуырылған жүрек» образы қазақ қиссаларында да кездеседі. Мұндай фразеологизмдердегі «жүрекке ыстық темірмен салынған таңба» образы тұрақты: *жүрекке дақ салды* – қатты қайғырды, өксікті өкініш ұялады. Парсы тілінде *жүрегіне дақ салды, дақ түсірді* фразеологизмдеріндегі *дағ* сөзін «өкініш, орындалмаған, жоғалтқан нәрсеге қатыс-ты өкініш» деген мағынадағы *хасрат* «қасірет» сөзімен ауыстырғанда «таңба басылған жүрек» образындағы экспрессивтілік кемитін көрінеді [84, 38 б.]. *Жүрегіне дақ түсті, жүрегінде дақ қалды* фразеологизмдерінің *йүрегін дағла-, бағырын дағла-*

түріндегі варианты түркі жазба ескерткіштерінде кездеседі, қазіргі түркі тілдерінде де болуы керек.

Фразеологиялық кірмеліктердің талдауда дәстүрлі семантикалық талдаудан бас тарта алмаймыз, себебі фразеологиялық мағына, фразеологизмдердің ішкі формасы деген мәселелер оның компоненттерінің лексикалық мағынасымен тығыз байланысты, ал кірме сөздердің ішкі формасы айқын емес екені мәлім. Осы себептен семантикалық талдаумен қатар оның компоненттерінің негізіндегі білімдер кешенін анықтауға көмектесетін **когнитивтік талдау** да қатар жүреді. Когнитивтік талдауда кірме фразеологизмдердің синонимдік қатарлар түзудегі үлесін анықтау назарға алынады.

Синонимдік қатар. Мағыналас фразеологизмдер – ойды анық, дәл, әрі образды жеткізуде таптырмайтын тілдік құрал [82, 13 б.]. Синонимдік қатардағы кірме фразеологизмдердің алатын орны, мәртебесі, стильдік реңктері деген мәселе фразеологиялық қорға кіретін бірліктердің семантикалық топтары құрайтын жүйенің құрылымы әлі толық зерттеліп болмаған мәселе, сондықтан олардың мағыналық реңктеріндегі нәзік, байқала бермейтін аражігін ажырату қиынға түседі.

Кірме фразеологизмдердің қабылдаушы тілдегі екінші өміріне зер салатын болсақ, олардың қазақтың төл фразеологияларымен жарыса, қатар қолданылып, олармен мағыналас келіп, синоним фразеологизмдер деп аталатын қатар түзетінін көреміз. Қазақ тіл білімінде мағыналас тұрақты тіркестерді фразеологиялық мағынасына қарай топтастыру, мағыналас фразеологизмдер сөздігін құрастыру практикасы Г.Смағұлованың еңбектерінен басталады [82, 242 б.]. Мұндай мағыналас фразеологизмдер қатарындағы фразеологиялық бірліктер мағыналық жағынан бір-бірімен тең дәрежеде болып, стильдік тұрғыдан да бірдей болатындары бар. Мағыналас фразеологизмдердің табиғатын зерттеген ғалым Г.Смағұлова «үндемеу, сөйлемей» мағынасындағы *үн жоқ, түн жоқ, ләм мим демей, бірауыз сөз қатпау, жұмған аузын ашпау, дымын шығармау, аузына құм құйылу, тіс жармау, аузын тас қып жасау, аузын буып қойғандай, тістен шығармау, тастай қату, жағы қарысу* синоним фразеологизмдердің мағына тұтастығындағы ерекшелігі мен стильдік ыңғайда дәрежелену сатысы я кем, я жоғары деуге келмейтіндігін айтады [82]. Мұндай мағыналас фразеологизмдердің бір-бірінен ерекшелігі олардың негізінде жатқан образда. Бұл бейнелілікпен бірге олардың әрқайсысында белгілі бір ақпарат бар. Келтірілген синонимдік қатардағы **ләм мим демей** фразеологиясының негізінде ескі мұсылманша оқыту сценарийі жатыр. Бұл дәстүрлі оқытуда балаларға араб әріптерін /ләм, мим – араб әліпбиіндегі әріптер/, құран сүрелерін дауыстап айтқызып, жаттатып оқыту әдісі басшылыққа алынды. *Әлімми таяқ деп білмейді, ләм мим демеді* секілді фразеологиялық орамдарда қазақ даласына тараған мұсылманша білім беру туралы ақпарат сақталған, сондықтан мұндай кірмеліктерді жаңа білімді тасымалдаушы таңба ретінде тануға болады. Бұл синонимдік қатардағы фразеологизмдердің әсерлілігі, мағынасының салмағы мен бейнелілігі олардың негізіндегі образға байланысты. Осы бейнелілікті туғызатын экспрессивтілікке байланысты мағыналас фразеологизмдер қатарындағы бірліктердің стильдік реңктері де әртүрлі болады.

Г.Смағұлова синонимдес фразеологизмдердің әртүрлі стильдік дәрежесі бар екенін айтады. Мысалы, автор көрсеткендей, «ренжу» фразеологиялық мағынасын *сағы сыну, жігері құм болу, мойнына су кету, ұнжырғасы түсу, тауы шағылу, салы суға кету, жүні жығылу* секілді жеті түрлі мағыналас фразеологиялық ораммен беруге болады. Бірақ бұл синонимдік қатардағы бірліктердің қайсысының экспрессивтілігі басым, стильдік дәрежесі қандай деген мәселені ғалым тіл иесінің еркіне қалдырып, субъективті мәселе ретінде таниды [147, 39 б.]. Мұндай пікірдің орнын алуына мағыналас фразеологизмдердің қатарындағы кірме фразеологизмдердің ішкі формасының айқын болмауы да себеп болады. Себебі кірме фразеологизмдер компоненттерінің лексикалық мағынасының анық болмауынан одан туатын фразеологиялық бейнелілік те айқындалмайды. Тіл иесі ондағы образдардың қайсысын таңдайды – ол ситуация, дискурс мәселелерімен байланысты. Кірме фразеологизмдердің құрамындағы араб, парсы тілдік бірліктерінің ішкі формасы, лексикалық мағынасы деген мәселелер толық зерттеліп болған, басы ашық мәселе емес, сондықтан фразеологиялық мағынаны когнитивтік талдау кейде кірме фразеологизмдер компоненттерінің лексикалық мағынасын анықтаумен қатар жүріп отыруы заңды.

Кірме фразеологизмдердің семантикалық деңгейіндегі мағына **қосымша білім** үстейді. Мәселен, *о дүниеге сапар шегу* мен *шейіт кету /болу/* тұрақты тіркестерінің екеуінің де араб тілінде де, парсы тілінде де прототипі бар, екеуі де бір мағыналық топқа кіретін бірліктер болғанмен, екеуін абсолют мәндегі фразеологизмдер деп айтуға болмайды. Бұл екеуі қазақтың төл фразеологизмдеріне қарағанда кітаби стильдегі дискурстерде қолданылады. *О дүниеге сапар шегу* тұрақты бірлігінің мағыналық құрылымының қабатында барлық тіршілік иесінің бұл өмірден о дүниеге өтетінін, болмай қоймайтын өмір заңдылығы туралы діни дүниетаным жатса, *шейіт болу* тіркесінде дін жолында, асқақ идеяға жету жолында өмірін саналы түрде қию туралы ақпарат бар. Соңғы жылдары орыс баспасөзінде *шахид* деген сөз жағымсыз коннотацияға ие шетел сөзіне айналып, *лаңкес* ұғымын беретін бірлік ретінде қабылданып жүргені рас. Орыс тілділердің тілдік санасында *шейіт (шаһид)* сөзі жағымсыз ассоциация туғызатын озбыр бейнесінде. Бұл мысал тілдік бірліктердің уақыт өте келе қосымша мағына жамап, оның семантикалық өрісі ұлғая түсетінін, не болмаса коннотациясын ауыстыратынын танытады. Сол секілді парсы тілінен енген *душар болды* тұрақты тіркесі мен *тап болды* тұрақты тіркесі бір қарағанда бірдей, мәндес болғанменен, *душар болу* тіркесінің жағымсыз коннотациясы басымрақ, *бәлеге душар болу, қиындыққа душар болу* деп айтамыз, ал *тап болу* тіркесінде кездестіру, ойламаған жерден, аяқ астынан кездестіру секілді мағыналар бар. Бірақ екеуі де фразеологиялық қордың когнитивтік құрылымына адамның аяқ астынан, ойламаған жерден бір жағдайға килігетіні орын алатын жағдаят туралы білім сақталған. *Душар болу* мен *тап болу* тіркестерінің стильдік реңктері бірдей емес. *Душар болу* көбіне ауру, бәле-жала секілді жағымсыз коннотациясы басым келетін бірліктермен тіркесте қолданылып, экспрессивтілігі басым тұрады. Ал *тап болу* болса, аяқ астынан болған жағ-

даятты, кездейсоқта киліккен жағдайды танытады, бірақ осындай нәзік айырмашылықтарға қарамастан екеуіне ортақ сема «күтпеген жағдай».

Тіл біліміндегі лексикалық синонимдерге арналған зерттеулер тілде абсолютті синонимдердің болуын жоққа шығарады. Егер тілде мағынасы бірдей сөздер өмір сүрсе, белгілі бір уақыт өткеннен кейін олардың мағыналары дифференциаланады не болмаса екі синонимнің бірі сөздік қордан ығыстырылып, шығып калатын көрінеді. Бұл тұжырымның фразеологизмдерге де қатысты бар. Тілдегі бір қарағанда мағынасында абсолютті тепе-теңдік бар секілді көрінетін фразеологизмдердің әрқайсысының өз орны, қолданылу аясы мен жағдаяты бар. Зерттеу материалдарын саралай келіп, біз құрамында араб, парсы кірме сөздері бар фразеологизмдердің экспрессивтілігі жоғары екенін байқадық.

Кірме фразеологиялық бірліктердің бәрі бірдей жаңа білім, жаңа ақпарат әкеледі деп тұжырымдауға болмайды. Фразеологиялық бірліктердің бәрі түгелімен тілдік санадағы лақуналарды толтыру қажеттігінен тумайтын болса керек. Тілдегі төл элемент кейде кірме бірлікке орын беріп, өзі ығысып түсіп қалуы да мүмкін. Бірақ ол идея, ұғым адамдардың санасында сақталады, тек қана ол өзінің репрезентантын өзгертеді, формасын ауыстыруы мүмкін. Зерттеу барысында қазақ тілінің репрезентантын өзгертуге бейім тұратын тілдердің қатарына жататынын байқадық. Бұл, шамасы, көшпелі халықтардың дүниетанымындағы өмір салтының әсерінен қалыптасқан ерекшелік болса керек. Мысалы, қазақ тіліндегі *шар тарап* (төрт жақ) тұрақты тіркесі парсы және араб тілінің бірліктерінің тіркесуінен жасалған фразеологиялық бірлік, бірақ ежелгі түркілерде осының эквиваленті *tört buluǵıǵı jaǵı* «(дүниенің) төрт бұрышы» түрінде қолданылған [255, 118 б.]. Бұл екі тұрақты тіркестің құрылымы мен құрамы да бірдей. Бірақ қазіргі кезде *дүниенің төрт бұрышы*, *шар тарап* тіркестері фразеологиялық қорда сақталған да, оның ежелгі түркілік варианты қолданыста жоқ. Демек, дүниені өзіне қатысты алғанда төрт бұрышты кеңістік ретінде түсінген түркілердің қарапайым, аңғал түсінігіне шығыс тілдерінен енген кірме элемент жаңа ақпарат әкелмегенмен, өзіне дейінгі бірлікті ығыстырып шығарғанын көрсетіп тұр. Сол секілді өкінууді, армандауды білдіретін *ya darıǵa* түріндегі парсы тілінен енген одағай фразеологизмнің де орнына көне түркі тілінде *ıyıtı* түріндегі бірлік қолданылған. Алайда түркілік варианты кейін қолданыстан шыққан да, оның орнын араб не парсылық эквиваленті басқан. Бір тілдік элементтің орнына оның екінші бір абсолют синонимін қабылдау әрекетінің уәжі тілдің әлеуметтік жүгі секілді экстралингвистикалық фактормен, сонымен бірге ықшамдылыққа, үнемдеуге ұмтылу секілді тілдің ішкі қажеттілігінен туса керек. Сонымен бірге біз тіл біліміндегі тілдердің сырттан дайын бірліктер қабылдауға икемді және материалдық кірмеліктерді қабылдаудан гөрі калькалауға артықшылық беретін тілдер деп бөлінетін табиғатымен де байланыстыруға болады. Мәселен, араб тілі басқа тілден материалдық кірмеліктерді қабылдамауға тырысатын, «иммунитеті» бар тілдердің бірі, соның бір айғағы қазіргі кездегі жаңа технология заманында компьютерлендіруге қатысты ағылшын тілінің бірліктерін қабылдамай, олардың баламасын өзінің ішкі мүмкіндіктерінен іздеп тауып, жаңа термин жасау-

дағы шығармашылығын айтуға болады. Ал қазақ тілі материалдық кірмелікті қабылдауға бейім. Мұның дәлелі ретінде соңғы уақытта тілде болып жатқан өзгерістерді айтар едік. Тоқсаныншы жылдардан кейін тілдегі орыс тілі арқылы енген терминдерді араб, парсы сөздерімен ауыстыру әрекеті орын алғанын білеміз. Мұның бәрі тіліміздегі араб, парсы тілдерінен енген кірмеліктердің қазақ тілінің байырғы, төл бірліктері ретінде танылып, игерілгенінің белгісі.

Қорыта келгенде, кірме және төл фразеологизмдердің мағынасын салыстыра отырып талдау арқылы мынаған көз жеткіздік: кірме фразеологизмдердің когнитивтік құрылымдары қазақ тілі фразеологиялық қорына қосымша немесе жаңа білім қосты, білім қоспаған күнде фразеологиялық лақунаны жаңа стильдік реңктерге ие жаңа бірліктермен толтырды, яғни репрезентанттарын өзгертіп отырды. Фразеологиялық кальканың қабылдаушы тілде синонимінің болмауы осыны дәлелдейді.

Қарастырылған тақырыптық топтардың ішінде кірмеліктің молдығымен сипатталатыны – адам эмоциясы мен сезімдерін бейнелейтін орамдар.

Фразеологиялық кірмелердің когнитивтік негізін фразеологиялық мағынада көрініс тауып, бекітілген жаңа ақпараттар мен білімдер құрайды. Тіл білімінде фразеологиялық кірмелер қабылдаушы тілде оған тең дәрежедегі бірліктер табылмаған кезде, тілдің ішкі мүмкіндіктері болмаған кезде қабылданады деген пікір орын алып отыр. Алайда бұған кірмеліктің уәжділігі, экспрессивті элементтерді таңдау, эстетикалық құдірет, стилистикалық реңк іздеу секілді стилистикалық уәждермен түсіндірілетінін қосар едік.

Кірме фразеологизмдердің варианттылығы. Фразеологизмдердің варианттылығы мәселесі қазақ тіл білімінде Г.Смағұлова еңбегінде жан-жақты зерттелді [147]. Сондықтан біз бұл жерде мәселенің теориялық жағына тоқталуды мақсат етпей, тек қана араб, парсы тілдерінен енген кірме фразеологизмдердің варианттарын талдамақпыз. Парсы тілінен калькаланған *абыройын төгу//абройын шашу* идиомаының *абиыры төгілді, абиыры айрандай төгілді, абиыры шашылды, абиыры кетті, абиыры түсті* секілді фонетикалық, лексика-грамматикалық варианттарының болуы жаңа ақпараттың игерілгенін, халық санасындағы лексикалық, фразеологиялық лақуналарды толтыруға қатысқандығын білдіреді. Сол секілді *әлі құрыды/дәрмені құрыды/буыны құрыды* деген мағыналас фразеологизмдер араб, парсы тілдеріндегі прототиптен тараған лексикалық варианттардың құрамындағы *әл, дәрмен* – араб, парсы сөздері, осы варианттардың ішінде қазақтың *буын* сөзімен келген варианты да бар. Кірме фразеологизмнің осындай варианттылығы қазақ тілінде сөйлеушілердің бұл кірмеліктің құрылымындағы ақпаратты меңгергенін көрсетеді. Тек меңгеріп қана қоймай оны шығармашылықпен түрлендіріп пайдаланғанының анық дәлелі бола алады. *Жақсы сөз - жарым ырыс//жақсы лепес - жарым ырыс* коммуникативтік фразеологизмнің лексикалық варианттары да осыны дәлелдей түседі: бұл варианттарда араб сөзі *лепес /лафз/* пен оның қазақша баламасы *сөз* бірлігі бірінің орнына бірі қолданылып, абсолют синоним түзіп тұр. Мұндай мағыналас фразеологизмдердің құрамының өзгеруі, оған қосымша сөздің қосылуы арқылы құрамының күрделенуі бұл жаңа білімнің игерілгенін, тіпті стильдік бояуын қалыңдату мақсаты болғанын көрсетеді.

Мысалы, *әмпей-жәмпей болды* деген фразеологизмдегі парсының *һәмпай* сөзіне тавтология түріндегі жәмпей сөзі қосамжарланып тұр. *Әмпей* парсы сөзі /һәмпай/ болғанмен, *жәмпей* деген сөз парсы тілінде жоқ. Бұдан шығатын қорытынды: кірме фразеологизмдер қабылдаушы тілге жаңа ақпарат әкеледі. Бұл ақпаратты қабылдаушы тіл иелері түсінген, түсініп қана қоймай, экспрессивтілігін күшейту мақсатында оның семантикалық компонентін өзгертіп-ақ, құрылымын күрделендіріп, модификациялаған. Сол секілді *әлмисақтан бері* кірме фразеологизмінің *атам заманнан бері* түріндегі синонимі әрі оның калькасының – дәл аудармасының болуы да осыны дәлелдейді.

Кірме фразеологизмдер мен оның прототипінің когнитивтік деңгейіндегі ақпараттың құрылымы әр кезде бірдей бола бермейді. Қабылдаудың мұндай механизмін Б.Қалиұлының мына сөзімен түсіндіруге болады: «Біреудің сөзін тындап, одан қандай да бір ақпарат алу үшін адам өзінің ми қабатында бұрыннан бар, даяр құрылымдарды пайдаланады. Ондай құрылымдар ақпарат қабылдауды, еске сақтауды, ойға түсіруді оңайлатады. Адамның ми қабатында ондай даяр құрылым болмаса, онда өзіне белгілі көне құрылымдардың біріне ұқсас жаңа құрылым жасап, сол арқылы әлгі тілдік бірліктің мағынасын түсінуге, білуге тырысады» [256, 18 б.]. Білімді қабылдау процесінің белгілі бір буынында оның компоненттерінің біріндегі білімнің қабылдаушы жақтың дұрыс түсінбеуінен, оның бұрмалануынан когнитивтік құрылымы да өзгереді. Ал жаңа ақпараттың игерілуіне кедергі келтіріп, қиындық туғызатын нәрсе қабылдаушы тіл иелеріндегі менталдық фреймдер мен идеяның құрылымында сәйкестіктің болмауы. Мәселен, парсы тілінде прототипі *жігері қан болды* түріндегі тұрақты тіркестің қазақ тілінде *жігері құм болды* түрінде қалыптасуына қазақтың санасында *құм* компонентінің қатысуымен жасалған басқа фреймнің болуы әсер еткен деп білеміз. Қазақтарда «аузыма қан толсын/аузыма құм құйылсын» деген қарғану үлгісі бар. Осы қарғану формуласындағы қан мен құм екеуі де қазақтың ұғымында жағымсыз коннотациядағы менталды бірлік-тер. Құмның қазақ түсінігінде өлім, ажал секілді жағымсыз ұғымдармен астасатынын мына өлең жолынан да аңғаруға болады: *Жер – көрхана, уақыт – ажал, құм – кербін, Көрхана-жер ұсынып-ақ тұр төрін* (С.Адай). Сол секілді араб, парсылық *Ирам бақ-тың* (Ирам бағы) *Иран бақ* болып бұрмалануының өзі оған сәйкес фреймнің болмауын, яғни ақпараттың аудармашы үшін жаңа болғандығын, оның тезаурусындағы лакунаны танытады. Қазақ тілінде сөйлеушілердің жадындағы бұрыннан бар фрейм жаңа ақпаратты қабылдаудағы ауытқуларға әкеліп соқтырған.

Лексикалық вариант жайдан-жай бір компонентті екіншісімен ауыстыра салу арқылы оң-оңай пайда болмайды. Фразеологизмнің бірте-бірте пайда болуы нәтижесінде параллель сөз тіркестері де қолданылып, жүре келе метафоралы ауыспалы мағынаның фразеологиялануынан барып, варианттылық қатар пайда болатын көрінеді.

Фразеологизмдердің негізінде, оның «табанында» (Г. Сағидолда қызының термині) жатқан образ оның компоненттерінің тура мағынасымен байланысын үзбейді. Д.О. Добровольский идиомдардың тура мағынасы арқылы көз алдымызға келетін образдарды интерпретациялауды «метафоралық модельдер» деп

атайды [225, 71 б.]. Идиомдар арқылы туатын квазивизуалды образдар оның актуалды мағынасымен байланысты емес. Бірақ актуалды мағына бастапқы фрейм немесе сценарийдің қандай да бір белгілерін сақтайтыны туралы пікір В.Н. Телия, Ю.Д. Апресян еңбектерінде де айтылады.

Эмоцияларды білдіретін кірме фразеологизмдердің ішкі формасын талдауда олардың мазмұн тұрпатындағы (план содержания) тура мағынаның когнитивтік рөлі ол компоненттердің айқындық, ашықтық дәрежесіне байланысты әртүрлі болуы мүмкін. Метафоралық компонент әсіресе эмоцияны білдіретін идиомдардың семантикалық құрылымының бір бөлігі болып табылатыны туралы пікірлерге (Апресян, Добровольский) біз де қосыламыз.

Идиомдарда адамның ішкі дүниесінде болып жатқан құбылыстар туралы ақпараттармен бірге, осы эмоциялық ахуалдың қалай көрінетіні, оған субъект пен субъектіні қоршаған адамдардың берген бағасы секілді ақпараттар да сақталады. Адамның ішкі дүниесінде болып жатқан құбылыстарды көзбен көріп, бақылау мүмкін емес. Мұндай эмоциялық құбылыстардың негізгі сипаттары туралы түсінік ғаламның қарапайым бейнесінде тілдік бірліктер арқылы көрінеді. Адамның эмоциялары тақырыбындағы кірме фразеологизмдердің образды негізін *семантикалық модельдер* арқылы талдап көрейік.

Адамның көңіл-күйіне, эмоцияларына байланысты фразеологизмдердің компоненттерін талдау барысында адам ағзасындағы өттің екі тілде де ерекше маңызға ие екеніне парсы тіліндегі *заһре* «өт» сөзі мен қазақ тіліндегі *өт* сөзінің қатысуымен жасалған фразеологиялық бірліктерді салыстыра отырып көз жеткізген болатынбыз. Г. Смағұлова *өті жарылды* фразеологизмінің ішкі мағынасын өт бөлінуі көбейген адамдардың ашуланшақ келетіні туралы экстралингвистикалық дерекпен түсіндіреді. Қазақ тілінде «батыр, жүрек жұтқан» мағынасындағы *өт жігіт* тұрақты тіркесінің де ішкі формасы айқын емес. Парсы тіліндегі *заһре* сөзінің мынадай мағыналары бар: 1. өт; 2. өт қабы 3. ер жүректік, батырлық, батылдық /ПРС, 1-т./ Парсы тілінде бұл сөздің үшінші ауыс мағынасының қалыптасуына өттің тиген жерін күйдіріп түсетін ашылығы секілді қасиеті алынғанға ұқсайды. Зерттеу материалдарын жинау барысында шығыс халықтарында, оның ішінде парсы тілінде перцептивті органдар арқылы, әсіресе дәм сезу арқылы қабылданған ащылықты, тәттілікті, дәмділікті білдіретін фразеологизмдердің молдығымен ерекшеленетінін байқадық. Парсы тілінде *зауық* /вкус/, *қант*, *шекер*, *шырын*, *өт* сөздерімен жасалған фразеологизмдердің болуы осыны көрсетеді. *Өт* сөзімен келген тұрақты тіркестерде өт «ашы зат, улы зат», ащы дәм қазақ санасында қиындық (ашы өмір), ауыр сөз (ашы сөзі сүйектен өтті) секілді жағымсыз ұғымдармен байланыстырылса, парсы тіліндегі ащы зат – өт батырлық, жүректілік секілді жақсы қасиеттердің символы екенін мысал көрсетіп отыр. Бастапқыда «өт секілді жігіт» түріндегі тіркес кейін тарихи дамудың нәтижесінде ықшамдалып, *өт жігіт* түрінде тұрақтаған болса керек.

Сонымен, «ашулану» тақырыпшасына кіретін кірме фразеологизмдердің прототипін талдау арқылы мынадай семантикалық модельдерді құруға болады:

Өті жарылу:

а) улы сұйықтық құйылған қалтаның жарылуы;

ә) улы зат құйылған ыдыстың қайнауы

б) тиген жерін күйдіретін ащы нәрсе

Өті жарылу, өті қайнау/не еру, өтін әкету фразеологизмдерінің негізінде халықтың «өт – адам ағзасының жұмысын қамтамасыз ететін маңызды орган» деген түсінігі жатыр. Медицинада өттің мынадай қасиеттері сипатталады: өт - адам ағзасындағы ащы, сары түсті қоймалжың зат, ол адамның ас қорыту органдарының дұрыс жұмыс істеуін қамтамасыз етеді, өт қабының жарылуы адамның ішкі ағзаларының улануынан адамның өліп кетуіне алып келеді. *Өті жарылды, өті қайнады* идиомдарында әсірелей, асыра айту арқылы экспрессивтілікті арттыру мақсаты бар. *Өті жарылды* фразеологизмінде «өліп кете жаздады, өлімнің аз-ақ алдында болды» деген коннотация бар, оның негізінде өлімнен қорқу сезімі жатқанын айттық.

Қайғыру фразеосемантикалық өрісін құрайтын кірме фразеологизмдердің парсы тіліндегі прототиптерінің көмегімен мынадай семантикалық модельдер құруға болады:

1) «жеуге жарамсыз, жағымсыз нәрселерді жеген адам» образы (*құса жеді - госсе хордан*, қам жеді, өзінің жігерін /бауырын/ жеді - *джегар ход ра хордан*)

2) «ауыр нәрсе сүйреген не көтерген адам» образы (*мехнет шекті* - мехнат кешидан, *азабын тартты* - азаб кешидан, *өзгенің қасіретін шекті, ауыртпалығын көтерді, қайғысын, машақат көрді* - машақат дидан; зиян тартты - зийан кешидан; жапа көрді - джафә дидан; қасірет шекті - хасрат кешидан).

Араб, парсы фразеологизмдерінде азап, қиындық, қайғы, қасірет секілді жағымсыз мағынадағы дерексіз атауларды «ауыр зат, жүк» ретінде ұғыну бар.

«**Отқа қақталған ет**» образы: *бауыры берийан болды, бауыры кебаб болды*.

Сөз өнері, ақындық шеберлік салыстырылып отырған мәдениеттердің бәрінде ерекше жоғары бағаланады. Сөзді, өлең сөзді, оны тудырушы субъектіні қазақ халқы ағынды суға, жүйрік тұлпарға теңейді. Бұл, әсіресе, суырып салма ақындық талантты талап ететін жыраулар шығармашылығынан көреміз. Жыраулар поэтикасындағы дүниенің концептуалдық суретінде ақындық өнер, ақындық шеберлік ағынды су образы түрінде көрінеді. Сөз ағынды су секілді бүлкілдейді, өреді, ағытылады. Бұлар адамның көру әсерінен қалыптасса, су тағының құлынына баламалануы, сөздің семсердей қарсыласына кезелуі психологиялық қабылдауымен байланыстырылады [39, 300 б.].

Ал араб, парсы тілдерінің поэтикасындағы сөздің тәтті дәмі бар, сөз - шырын, ол балмен, қантпен, набатпен салыстырылады. Сөз предметінің образы адамның дәм сезу органы арқылы айқындалатын белгілермен байланысты. Осы образ олардың фразеологиясынан да көрінеді. *Шырын сөз* тіркесінің кірмелігінің уәжін іздеуде сыртқы лингвистикалық факторларға жүгінеміз. Қазақ әдебиетінде *шекердей сөз, еріні шекер, қанттай тәтті сөздерің, балдай тәтті сөз* деген тұрақты тіркестер арқылы «сөз – шекер», «сөз – қант», «сөз – алуа, яғни тәтті» образдары әсіресе парсы әдебиетінде жиі кездеседі. Шекер, қант, набат, алуа секілді тәтті нәрселер Шығыстағы отырықшы қала мәдениетінде ерекше орын алады. Ерте кезден бастап-ақ иран халықтарының мәдениетінде шекер, қант бақыттың, жақсылықтың белгісі ретінде танылған. Сасанидтер

дәуірінде бір-біріне қант сыйлау дәстүрі болған көрінеді. Жаңа жылдың – наурыздың бірінші күні аузын балмен ашқан адам жыл бойы аурудан арылады екен де, ал кімде-кім наурыздың алтыншы күні таңертең тұрып басқалармен тілдеспес бұрын қанттан ауыз тисе, оған жыл бойына бәле-жала жоламайды екен деген ырым болған [99, 211 б.]. Ертедегі парсы әдет-ғұрпында Жаңа жыл, Наурыз келгенде кедей-кепшіктерге тәттілер тарату орын алған көрінеді. Ал қазақ теңеулерінің табиғаты жөніндегі зерттеуінде Т.Қоңыров дәм сезу теңеулерінің көп емес екендігін айтады. Ал осы теңеулерге образ болатын бал, у, зәр, шарап сөздерінің екеуі (шарап, зәр) араб сөздері екен [257, 50 б.].

Парсы поэзиясында «сөз – асыл тас», ал «ақын – асыл тастан әшекей жасайтын зергер» образы кең тараған. Хафиздің қолданысында сөз айту, яғни өлең жазу моншақ тізу үшін оны тесу әрекетімен беріледі. Отырықшы қала халқының ата кәсіптерінің бірі - қолөнері болса, осы өнердегі күнделікті орын алатын сценарий образдылыққа негіз болған. Сондықтан қазақ тіліндегі *аузынан дүр шапты, жыр маржаны*, секілді тұрақты тіркестердің табанындағы образдар қазақтың ата кәсібімен байланысы жоқ, «сырттан әкелінген» тіркестер екенін де білдіреді.

Г.С. Голева атап көрсеткеніндей, парсы фразеологизмдерінің дені адамның эмоциялық сезімдерімен байланысты. Адамның ішкі дүниесіндегі қайғыру, уайымдау, қуану, ашулану секілді сан түрлі эмоциялардың ішінде «қайғы, азап, уайым» секілді ортақ мотивтің айналасына топтасатын фразеологизмдерді ерекше атауға болады. Мұндай фразеологизмдердегі ұйытқы сөз ретінде жүрек (дил), жан (джан), бауыр (джигар) сөздері қатысады да, аталған сөздер *сохтан* «жану» етістігімен тіркесіп келіп, «жанған жүрек», «қуырылған бауыр» образдарын жасайды. Қазақ кисса-дастандарындағы *бауыры беріан болды, бауыры кебаб болды* секілді тұрақты тіркестер осындай прототиптерден калькаланған деуімізге толық негіз бар. Ал «азаптану, қиналу» мотивіне қатысты *мехнет шегу, азап тарту* секілді тұрақты тіркестерде «ауыр нәрсені тартып келе жатқан адам», «ауыр жүк көтерген адам» образы көз алдымызға елестесе, осы мотивке құрылған *уайым жеу, қасам ішу* тіркестерінде «ұлы нәрсе жеген адамның» халі көз алдымызға әкелетін адам образын көре аламыз. Осындай семантикалық модельдер араб, парсы фразеологизмдерінің антропоэектігіне көз жеткізуге мүмкіндік береді.

Кірме фразеологизмдердің ішкі формасында бейнеленетін мәдени коннотация мәселесіне арналған тараушаны аяқтай отырып, мынадай **қорытынды** жасаймыз:

Кірме фразеологизмдердің ішкі формасы сол түпкі тілдің мәдени кеңістігінен орын алып, өзінің мәдени коннотациясын қабылдаушы тілде де сақтайтын бірліктер болып табылады.

Мәдени коннотация дегеніміз – тілдік бірліктердің мағыналарының денотативті немесе образды, квазиденотативті уәжін мәдениет категориясымен байланыстыра отырып интерпретациялау. Фразеологизмдердің мәдени коннотациясы олардың ішкі формасы арқылы анықталады.

Кірме фразеологизмдердің мәдени коннотациясын олардың этимондарының образды негізін қазақ тілінің төл фразеологизмдеріндегі образдармен са-

лыстыра отырып анықтау қажет. Кірме фразеологизмдердің лингвомәдени модельдерін анықтау тілде көрініс тапқан мәдени мәндерді айқындап, олардың қандай тілдік бірліктермен берілгеніне зер салуды қажет етеді. Мұнда да фразеологизмдер мәдениет контексінде қарастырылады.

Тіл мен мәдениет арасындағы байланысты анықтауда пресуппозицияның рөлі үлкен. Пресуппозиция – кірме фразеологизмдерді интерпретациялауға мүмкіндік беретін кілт. Пресуппозицияны білу кірме фразеологизмдерді дұрыс түсіндірудің кепілі болып қала бермек.

Кірме фразеологизмдер құрамындағы мәдени ақпаратты бойына сыйдырған бірліктер, мифологемалар, символдар, эталондар, әдет-ғұрыптарды білдіретін элементтер фразеологизмдердің когнитивтік құрылымындағы мәдени кодтар болып табылады. Осындай мәдени кодтардың мазмұнын ашу арқылы кірме фразеологизмдерді түсіне аламыз.

Кірме фразеологизмдердің мәдени коннотациясын анықтау олардың ішкі формасын қарастырудан басталады. Кірме фразеологизмдердің мәдени мазмұнын ашу олардың қазақ тіліне енуіне себеп болған мәтіндердің табиғатын анықтауды қажет етеді. Осы тұста мифологиялық ортақтықтар, ислам мәдениетіне қатысты мәтіндер, көркем мәтіндер, материалдық мәдениет, халықтың тарихи тәжірибесі, күнделікті-эмпирикалық тәжірибесі т.с.с. бастаулар ашылады. Кірме фразеологизмдердің құрамындағы мәдениетке тікелей қатысы бар компоненттер қабылдаушы тіл иелерін қоршаған ортаға тікелей қатысы жоқ экзотизмдер, өзге реалийлер олардың «бөтендігі» туралы ақпарат береді. Араб, парсылық кірме фразеологизмдердің құрамындағы соматизмдер, антроп-ты атаулар (адам аттары), фитонимдер, түр-түс атаулары, сандар, минералдар, діни терминдер өзге тілдік менталитеттің жемісі екені анықталды. Метафора, метонимия секілді троптық механизмдердегі өзгешеліктер оларды төл фразеологизмдердің ішкі формасындағы образдармен салыстырыла отырып ашылады. Фразеологизмдердің мәдени мәнін осындай тәртіппен түсіндіру арқылы қазақ тілінің фразеологиялық қорындағы араб, парсылық қабатын анықтап, оларды мәдени тұрғыдан түсіндіріп беру мүмкін болады.

Когнитивтік лингвистика фразеологизмдерлі когнитивтік тілдік таңба ретінде қарастырады. Когнитивтік құрылым мағынаның когнитивтік деңгейінен және ішкі форманың когнитивтік деңгейінен тұрады.

Фразеологиялық кірмелер қазақ тілінің фразеологиялық қорының когнитивтік құрылымына жаңа немесе қосымша білім қосты.

Фразеологиялық кірме қазақ тіліндегі фразеологиялық лакунаға жаңа бейнелілік әкелді, оны стилистикалық тұрғыдан байытты.

Ішкі форманы когнитивтік талдау ғаламды танып білу мен осы танып білу процесінің заңдылықтарын ашады. Танымның жаңа білімді игерудегі құралы метафора мен метонимия болып табылады. Тілдік ұжымның болмысты, дүниені тану тәсілдеріндегі ұқсастықтар мен сәйкестіктер фразеологиялық образдар мен ассоциациялардағы ортақтықтан көрінеді. Тілдік мағына ішкі формадағы ұқсас «сурет» арқылы көру, шындық болмыстың белгілі бір фрагменттерін түсіндірудегі сәйкестіктер мен ұқсастықтар араб, парсы тілдеріндегі фразеологизмдердің қазақ тіліне енуіне жол ашып, оларды қабылдаушы халықтың

түсінуіне жағдай туғызды. Осындай образ-схемалар мен ассоциациялардың ұқсастығы – кірмелікке жағдай жасап, түрткі болатын стимулдар. Ассоциативті образдарды адамның болмысындағы, табиғатындағы жалпы заңдылықтар туғызады, сонымен бірге мәдени ауыс-түйістер арқылы келген жаңа ақпараттар адам білімінің көкжиегін кеңейтіп, концептуалдық әлемін байытады, жаңа біліммен қамтамасыз етеді.

ҚОРЫТЫНДЫ

Зерттеу жұмысында тіл біліміндегі кірме бірліктер, оның ішінде кірме фразеологизмдер теориясындағы ұстанымдар мен тұжырымдарды басшылыққа ала отырып, қазақ тіліндегі араб, парсылық кірме фразеологизмдерді зерттеудің әдіснамалық негізі жасалды. Тақырыптың күрделілігі және бұрын қарастырылмауы себепті шығыстық кірме фразеологизмдерді зерттеу дәстүрлі құрылымдық, салыстырмалы-тарихи және антропоэлектік парадигмалардың басты принциптері негізінде кешенді түрде жүргізілді.

Араб, парсылық кірме фразеологизмдер – түркі, иран және араб мәдени-тілдік қарым-қатынастарының нәтижесі. Түркі-иран мәдени байланысының ежелгі тарихы субстрат лексика арқылы көрінеді. Кірме фразеологизмдер кешінде мың жылдық тарихы бар тарихи-мәдени қарым-қатынастардың репрезентанты болып табылады.

Қазақ тіліндегі араб, парсылық кірме фразеологизмдерді айқын және жасырын кірме деп бөлуге болады. Айқын кірмелерге транслитерацияланған фразеологиялық кірмелер, ал жасырын кірмелерге калькаланған және семантикалық фразеологизмдер жатады. Калькаланған фразеологизмдер іштей толық және жартылай калькаланғандар деп бөлінеді.

Тіл білімінде калькалау, калькаланған тіркестерге қатысты зерттеулердің бәрі еуропалық тілдердің материалдары негізінде жүргізіліп келді. Осыған байланысты кальканы тек үндіеуропа тілдермен байланыстыру мықтап орын алды. Қазақ тіл білімінде де калькалау орыс тілімен байланысты қарастырылады. Қазақ тілінде араб және парсы тілдерінен калькаланған фразеологизмдердің болуы калькалаудың тіларалық, мәдениетаралық байланысты қамтамасыз ететін аударма болған жерде орын алып, қарым-қатынастың қарқынды жүргендігін білдіретін көне құбылыс екенін танытады.

Тілдегі *кірме*, *бөгде сөз*, *кірме сөз*, *шеттілдік сөз* деген ұғымдар бір-бірінен ажыратылатын, әрқайсысының өзіндік белгілері бар бірліктер.

Кірме бірліктердің айқын және жасырын кірме деген түрлері сипатталды. Айқын кірмелерге материалдық кірмелер жатса, жасырын кірмелерге калькаланған бірліктер жатады. Калькаланған фразеологизмдер - кірме бірліктер теориясының құрамдас бөлігі.

Араб, парсы кірме фразеологизмдері - қазақ әдеби тілінің ажырамас бір бөлігі, қазақ фразеологиялық қорының «шығыстық» қабаты. Олар тіларалық қарым-қатынас мәселесіне қатысты жаңа ақпараттар береді.

Фразеологиялық кірмелер қабылдаушы тілде автономды түрде дамуға бейім. Олар қазақ тілінде жаңа фразеологиялық бірліктердің пайда болуына негіз болып, тілдің фразеологиялық қорын байытуға елеулі үлес қосты. Араб, парсы тілдері түркі тілдерінің лексика-фразеологиялық қорын байытқан арналардың бірі.

Құрылымы әрбасқа араб, парсы, қазақ тілдеріндегі фразеологиялық бірліктер алмасуына жағдай жасаған географиялық, мәдени, тарихи факторлар

анықталды. Кірме фразеологизмдердің енуіне негіз болған аударма, әдеби-тілдік дәстүр, қос немесе көп тілділік факторы секілді әлеуметтік факторлар.

Кірме фразеологизмдер мәселесі – интернационал фразеологизм немесе тіларалық фразеологиялық сәйкестік деп аталатын үлкен проблеманың бір тармағы. Бұл зерттеуде араб және парсы тілдерінен енген кірме фразеологизмдер мәселесі қарастырылды, ал араб, парсы, түркі (қазақ) тілдері арасындағы тіларалық фразеологиялық сәйкестіктерді анықтау – болашақтағы зерттеулердің бірі.

Кірме фразеологизмдерді, оның ішінде араб және парсы тілдерінен енген фразеологиялық қабатты анықтау – түркологиядағы, соның ішінде қазақ тіліндегі өзекті мәселелердің бірі. Жалпы, түркі жазба ескерткіштеріндегі кірме фразеологизмдерді зерттеу де өз кезегін күтіп тұрған проблема. Мұндай зерттеулер кірме фразеологизмдердің қабылдаушы тілге ену тарихын, кезеңін анықтауда маңызды.

Өзге тілден бірліктер қабылдау механикалық жолмен жүзеге аса салатын қарапайым құбылыс емес, адамның ойлау жүйесінде жүретін психосоциоллингвистикалық күрделі феномен, «Тіл – Сана – Қоршаған орта» триадасын құрайтын бірліктердің арақатынасына құрылған күрделі құбылыс.

Кірме бірліктер – түркі, иран және араб мәдени-тілдік қарым-қатынастарының нәтижесі. Кірме бірліктер халықтар арасындағы тарихи-мәдени байланыстардың нәтижесінде дүниеге келеді. Түркі халықтарының, соның ішінде қазақ тілінің де, туысқан және туысқан емес халықтармен мәдени-тілдік байланыстарының тарихын зерттеу тарих, философия, мәдениеттану секілді ғылымдар үшін ғана емес, сонымен бірге тіл білімі үшін де өте маңызды. Мұндай диахрондық зерттеулер ұлттық тілдер мен олардың диалектілерінің қалыптасуы мен дамуы туралы жанды процесті жіті бақылауға мүмкіндік береді, түркі этностарының даму тарихы, олардың көзқарастарындағы, дүниетанымындағы, ойлауы мен санасындағы эволюцияны байқауға мүмкіндік береді. Халықтың тым тереңге кететін өткені оның тілінде, әсіресе оның өзгерістер мен ықпалдарға тез бой алдыратын деңгейі – лексика мен фразеологияда сақталады. Түркі-иран мәдени байланысының өте тереңдегі тарихы туралы мәлімет субстрат лексика арқылы көрінеді.

Кірме фразеологизм дегеніміз донор тілдегі этимоны қандай формада белгілі болса, қабылдаушы тілге дәл сол күйінде немесе аударыла отырып қабылданатын, дайын қалпында қолданылатын тұрақты сөз тіркесі. Кірме фразеологизмдердің мынадай белгілері болуы шарт: түпнұсқа тілде этимонының болуы, функционалдық стильдерде еркін әрі жиі қолданылуы; мағынасының көпшілікке түсінікті болуы; қабылдаушы тілде игеріліп, модификациялануға бейім болуы; этимонындағы образдылықтың сақталуы; варианттарының болмауы; қолданылу әлеуетінің айқын болуы; қабылдаған тілдің фонетикалық заңдылығы бойынша өзгеріп қолданылуы.

Қазақ тіліндегі араб, парсы тілдерінен қабылданған кірме фразеологизмдерді толық калька, жартылай калька, семантикалық фразеологиялық кірмелер, транслитерацияланған кірме бірліктер деп жіктеуге болады.

Кірме фразеологизмдер ұзақ дамудың нәтижесінде қазақ тілінде фразеологиялық бірлік болудан қалып, лексикаланған. Кірме фразеологизмдердің ішкі формасының айқын болмауы бұл процесті жеделдетуге өз үлесін қосты.

Араб, парсы тілдерінен енген кірме фразеологизмдерді этимологиялық талдауда бірнеше теориялық мәселелер қарастырылды. Кірме фразеологизмдердің этимонының араб, парсы тілдеріндегі мәртебесі айқындалды: кірме фразеологизмдердің этимондары да сол тілдерде фразеологиялық бірліктер болып табылады. Барлық кірме фразеологизмдердің түпнұсқа тілде этимоны бар.

Араб, парсы, қазақ секілді туыс емес, құрылымы әртүрлі тілдер арасындағы қарым-қатынаста грамматикалық-құрылымдық ұқсастықтар парсы мен қазақ тілдерінің арасында калькалау тәсілімен фразеологизмдер алмасуына ықпал етіп, жағдай туғызған. Барлық фразеологиялық кальканың түпнұсқа тілде этимоны болады. Егер этимон еркін сөз тіркесі немесе лексема түрінде болатын болса, онда фразеологиялану қабылдаушы тілде жүреді. Фразеологиялық калькаға тілдік этимоны қазақ тілінде жасалғанымен, идеясы, образы басқа тілден алынған бөтен тілдік формада жасалған, бөгде тілдегі формамен жасалған семантикалық фразеологиялық калькалар да жатады.

Кірме фразеологизмдердің этимонын анықтау арқылы түпнұсқа тілдегі бірліктің қабылдаушы тілге енгенде өзінің тілдік деңгейдегі мәртебесін ауыстыра алатыны анықталды. Бұл мәселеде қарым-қатынасқа түскен тілдердің грамматикалық құрылымындағы ерекшеліктер маңызды рөл атқарады.

Семантикалық фразеологиялық калькалар қабылдаушы тілдің материалдарынан жасалғанымен, оның астарында өзге тілден, өзге мәдениеттен келген образдар, аңыздар, мифологемалар, реалиялар, ситуациялар, т.с.с. материалдар жағады. Тілдік емес этимондарды анықтауда этимологиялық сөздік, лексика-фразеологиялық сөздіктер, араб, парсы тілдеріндегі фразеографиялық еңбектер, араб және парсы тілдеріндегі фразеологизмдерді зерттеуге арналған ғылыми еңбектер көмектеседі.

Тарихи-этимологиялық прототиптер кірме фразеологизмдердің негізіндегі ақпараттарды ашып, тілде кумулятивтік қызмет атқарады. Кірме қабатты анықтауда қабылдаушы тіл иелерінің аялық білімі, пресуппозициясы көмектеседі.

Этимологиялық талдау кірме фразеологизмдердің бастаулары мен көздерін анықтау жұмысымен де байланысты.

Қазақ фразеологиялық қорындағы араб, парсы тілдерінен енген кірме фразеологизмдердің үлес-салмағын анықтау – бұрын-сонды қолға алынбаған өз қиындығы бар жұмыс. Кірме фразеологизмдер бойынша жиналған материал ішінен түпнұсқа тілде этимоны бар тұрақты тіркестерді іріктеп алу арқылы қазақ фразеологиялық қорының араб, парсылық қабатын құрайтын кірме фразеологизмдер саны шамамен 1300- ге жуық.

Кірме фразеологизмдердің құрамындағы мағынасы көмескі не түсініксіз элементтердің этимологиясын ашуда *айызы қану, ажал шеңгелі, паш ету, о*

дарига, жан тәсілім қылды, шарқ ұрды, жермен-жеркесен етті сияқты фразеологизмдерге компоненттік талдау жасалды.

Фразеологиялық калькалаудың мақсаты қабылдаушы тілдегі **стилистикалық лакуналарды** толтыру болып табылады.

Қазақ тіліндегі поэтикалық фразеологизмдердің бірқатары парсы тіліндегі иран-тәжік классикалық әдебиетінен келгені анықталды.

Кірме фразеологизмдердің қазақ тілінде кеше пайда болған бірліктер емес, олар ұзақ тарихи дамуды басынан кешірген. Түркі ескерткіштеріндегі қолданысы мен қазіргі қолданысын салыстыра талдау олардың тілге ену уақытын шамалауға мүмкіндік береді. Олардың бірқатарының көне түркі ескерткіштерінде қолданылғаны анықталды.

Кірме фразеологизмдердің қабылдаушы тілде калькаланған түрі де қатар өмір сүре береді. Парсы тілінен калькаланған тіркестердің қазақтың менталдық әлеміндегі аналогы, соған сәйкес келетін фрейм бір-бірін толықтырып, қатар тұрмаса да, бір мәтіннің ішінде келуі де мүмкін. Әдетте мұндай қолданыс мұсылманша сауатты болған жазба ақындардан табылады.

Өзге тілден калькаланған бірліктердің шыққан тегін анықтаудағы маңызды белгілердің бірі оның грамматикалық құрылымының «бөтендігі». Мұндай белгілер саны санаулы, бірақ сақталған. Араб не парсы тілдерінің грамматикалық ерекшеліктерін сақтап енген мұндай тіркестер санының аздығы кірмеліктердің тілге әлдеқашан еніп, халықтың өңдеуінен өтіп, игерілгенін, сонымен бірге олардың жазбаша түрде калькаланғанын танытады. Мұндай лексикалар қазақ тіліне фразеологиялық бірліктермен бірге еніп, осы шеңберде қалып қойған, валенттілігі төмен бірліктер болып табылады.

Калькаланған фразеологиялық бірліктер мен оның материалдық кірме түріндегі вариантының қабылдаушы тілде жарыса қолданылуы да мүмкін

Кірме фразеологизм қабылдаушы тілде модификацияланып, құрамы жағынан күрделеніп, жаңа бірліктердің пайда болуына негіз болған. Алайда олар этимондағы образды сақтап қалған.

Кірме идиомдардың ішкі формасының уәжі болуы керек. Ол уәжділікті тануда араб, парсы тілдерінің материалдары, модельдеу секілді әдістер көмектеседі.

Зерттеу жұмысында қазақ тіліндегі *байыз тауып отыра алмау, қалай-мақан қылу, он екіде бір гүлі ашылмаған, он төртінші айдай боп* секілді идиомдардың уәжі мен ішкі формасы анықталды.

Қазақ тіліндегі араб және парсы тілдерінен қабылданған кірме фразеологизмдерді алып келген мәтіндерді анықтау этимологиялық талдауда маңызды. Мұндай мәтіндер бастау және қайнар көз деген ұғымдармен байланысты. Құран, араб пен парсы халықтарының тарихи, классикалық әдеби үлгілері, мифтері мен аңыздары қазақ тіліндегі шығыс кірме элементтерінің бастауы болып саналады. Ал қайнар көз ретінде осы жаңа семантикалық бірлікке негіз болған түпнұсқа тілдегі этимонды атаймыз. Яғни қайнар көз терминімен кірме фразеологизмнің этимоны (прототипі) аталады. Парсы тілінен калькаланған фразеологиялық бірліктердің басым көпшілігінде прототип

пен кірме бірлік арасындағы лексика-семантикалық және құрылымдық-грамматикалық сәйкестік сақталған.

Қазақ тіліндегі кірме фразеологизмдердің бастауы ретінде Құран, иран мифологиясы, иран-тәжік әдебиетінің классиктерінен Ә.Фирдоусидің «Шаһнамасы» қарастырылды.

Құран фразеологизмдерінің метафоралық табиғатын тану арқылы ондағы образдар мен символдардың семантикасы түсіндірілді. Бірқатар фразеологизмдердің Құрандағы этимоны анықталып, мәнмәтіндегі семантикасы, ондағы образдар ашылды. Құран арқылы келген кірме фразеологизмдердің жағымсыз және жағымды коннотациялары анықталды. Қазақ тілінде Құран идеяларына құрылғанмен, араб тілінде соған сәйкес келетін фразеологизмдер, яғни дәл сондай құрылымдағы этимоны жоқ тұрақты тіркестер мол. Құран идеяларын еске салатын реминисценциялар мен аллюзиялар, символдар, прецедентті феномендер, концептуалды образдар сакралды мәтіндердің қазақтардың дүниетанымындағы ғаламның тілдік бейнесін қалыптастыруда маңызды рөл атқарғанын танытады.

Құраннан бастау алатын тұрақты тіркестердің тілдегі тарихы түркі кезеңінен басталады, олар қазіргі кезде де кең қолданыста. Бұл тілдік бірліктердің өміршеңдігінің негізгі себептері: маңызды ұғымдарды қамтуы, бейнелілігі, белгілі бір эмоциялармен байланысты болуы. Бұл функционалды-стилистикалық ерекшеліктері бастапқыда діни мәтіндермен тікелей байланысты болса, кейіннен олар қайта пайымдаудың нәтижесінде діни шеңберден шығып, күнделікті қолданыстағы тілдік фактілер қатарына қосылды. Сөйлеу тілінде бейнелілікті жеткізу, ойды образды берудің құралына айнала отырып, олар мұсылман мораліне немесе діни көзқарасты білдіруде ғана емес, тіпті онымен байланысы жоқ көзқарастарды білдіруде де пәрменді қолданылып келеді. Құран фразеологизмдері бір кездердегі тар терминологиялық шеңберден шығып, кең қолданысқа түсті. Мұның өзі олардың қазіргі қазақ тілінің фразеологиялық қорынан берік орын алуын қамтамасыз етті.

Құран арқылы келген қазақ тіліндегі тұрақты тіркестердің астарында жатқан ақпараттар, образдар, символдар - қазақ халқының концептуалды дүниесін тануға мүмкіндік беретін мәдени кодтар. Құран арқылы келген кірме фразеологизмдер – (дәйектемелер, реминисценция, аллюзиялар) болашақта діни білімі бар, араб тілі мамандарының тарапынан арнайы зерт-теуге лайық тақырып.

Қазақ тілінің фразеологиялық қорында иран мифологиясымен үндесетін этнолингвистикалық ортақтықтар анықталды. Олардың парсы мен қазақ тілдеріндегі семантикасын салыстыра қарастыру ортақтықтардың мол екенін көрсетті. Этнолингвистикалық ортақтықтар әсіресе мифтік образдарда, этнографизмдерде, мифтік түсініктерде мол кездеседі. Парсы, араб және қазақ тіліндегі мифтік санамен байланысты материалдар арасындағы ұқсастық бізге белгісіз болып келген жаңа ақпарат көзін не болмаса «ұмытылған» ақпаратты ашуға мүмкіндік береді.

Қазақтардың мифтік санасындағы синкретизм өзге мәдениеттен жаңа идеяларды, фразаларды, тұрақты сөз тіркестерін, образдар мен идеяларды қабылдауға жағдай жасап, бұл процесті жеңілдетті. Халықтың санасындағы әлемнің концептуалдық бейнесі заман өткен сайын өзгеріп, бұрыннан бар ұғымды кейінгі жаңа түсінік байытып не болмаса ауыстырып отыратыны байқалды.

Парсы классикалық әдебиеті қазақ фразеологизмдерін қалыптастырған бастаулардың бірі болып табылады. Қазіргі қазақ тілінің фразеологиялық қорындағы араб, парсы тілдерінен калькаланған кірме фразеологизмдердің ішінде өз бастауын Ә.Фирдоусидің «Шаһнамасынан» алатын тұрақты тіркестер анықталды.

Ішкі форма кірме фразеологизмдердің когнитивтік құрылымында маңызды рөл атқарады. Қазіргі лингвистикадағы когнитивтік бағыт ішкі форманы түсінудегі маңызды фактор ретінде сол фразеологизмдердің астарындағы образды анықтау, адамның образдылықты жасаудағы ерекшеліктерін тану секілді мәселелерді қарастырады. Ішкі форма фразеологиялық мағынаны ұйымдастыру тәсілдерінің бірі, фразеологизмдерді жасаудың негізіндегі образ ретінде түсініледі.

Кірме фразеологизмдердің ішкі формасына когнитивтік талдау жүргізуде мынадай мәселелер қарастырылды: фразеологизмдердің ішкі формасындағы образ, фразеологиялық бірліктердің ішкі формасы деген ұғымның салыстырмалылығы, фразеологизмнің ішкі формасындағы ұлттық-мәдени ерекшелік.

Араб, парсы тілдеріндегі фразеологизмдердің ішкі формасына зер салу қазақ тіліндегі идиомдардың ішкі формасын анықтауға көмектеседі. Ішкі форма синхрондық және диахрондық этимология арқылы анықталады. Фразеологизмдердің ішкі формасындағы ақпарат уақыт өте келе әртүрлі өзгерістерге ұшырауы мүмкін: ондағы ақпарат ұмытылуы мүмкін, не болмаса синхрондық деңгейде өзгеріп, басқаша ұғынылуы да орын алады.

Кірме фразеологизмдердің когнитивтік құрылымдары қазақ тілі фразеологиялық қорына қосымша немесе жаңа білім қосты, білім қоспаған күнде фразеологиялық лакунаны жаңа стильдік реңктерге ие жаңа бірліктермен тоқтырды, яғни репрезентанттарын өзгертіп отырды. Фразеологиялық кальканың қабылдаушы тілде синонимінің болмауы осыны дәлелдейді.

Қарастырылған тақырыптық топтардың ішінде кірмеліктің молдығымен сипатталатыны адам эмоциясы мен сезімдерін бейнелейтін орамдар.

Кірме фразеологизмдердің ішкі формасы сол түпнұсқа тілдің мәдени кеңістігінен орын алып, өзінің мәдени коннотациясын қабылдаушы тілде де сақтайтын бірліктер екенін көрсетті.

Мәдени коннотация дегеніміз тілдік бірліктердің мағыналарының денотативті немесе образды, квазиденотативті уәжін мәдениет категориясымен байланыстыра отырып интерпретациялау болып табылады. Фразеологизмдердің мәдени коннотациясы олардың ішкі формасы арқылы анықталады.

Кірме фразеологизмдердің мәдени коннотациясын олардың этимондарының образды негізін қазақ тілінің төл фразеологизмдеріндегі образдармен

салыстыра отырып анықтау қажет. Кірме фразеологизмдердің лингвомәдени модельдерін анықтау тілде көрініс тапқан мәдени мәндерді айқындап, олардың қандай тілдік бірліктермен берілгеніне зер салуды қажет етеді. Мұнда да фразеологиялық бірліктер мәдениет контекстінде қарастырылады.

Кірме фразеологизмдер құрамындағы мәдени ақпаратты бойына сыйдырған бірліктер, мифологемалар, символдар, эталондар, әдет-ғұрыптарды білдіретін элементтер фразеологизмдердің когнитивтік құрылымындағы мәдени кодтар болып табылады. Осындай мәдени кодтардың мазмұнын ашу кірме фразеологизмдердің мазмұнын ашады.

Кірме фразеологизмдердің мәдени коннотациясын анықтау олардың ішкі формасын қарастырудан басталады. Кірме фразеологизмдердің мәдени мазмұнын ашу олардың қазақ тіліне енуіне себеп болған мәтіндердің табиғатын анықтауды қажет етеді. Осы тұста мифологиялық ортақтықтар, ислам мәдениетіне қатысты мәтіндер, көркем мәтіндер, материалдық мәдениет, халықтың тарихи тәжірибесі, күнделікті-эмпирикалық тәжірибесі т.с.с. бастаулар ашылады. Кірме фразеологизмдердің құрамындағы мәдениетке тікелей қатысы бар компоненттер қабылдаушы тіл иелерін қоршаған ортаға тікелей қатысы жоқ экзотизмдер, өзге реалийлер олардың «бөтендігі» туралы ақпарат береді. Араб, парсылық кірме фразеологизмдердің құрамындағы соматизмдер, антропты атаулар (адам аттары), фитонимдер, түр-түс атаулары, сандар, минералдар, діни терминдер өзге тілдік менталитеттің жемісі екені анықталды. Метафора, метонимия секілді троптық механизмдердегі өзгешеліктер оларды төл фразеологизмдердің ішкі формасындағы образдармен салыстыр отырып ашылды. Фразеологизмдердің мәдени мәнін осындай тәртіппен түсіндіру арқылы қазақ тілінің фразеологиялық қорындағы араб, парсылық қабатын анықтап, оларға мәдени тұрғыдан түсіндіріп беру мүмкін болады.

Фразеологиялық кірмелер қазақ тілінің фразеологиялық қорының когнитивтік құрылымына жаңа немесе қосымша білім қосты. Фразеологиялық кірме қазақ тіліндегі фразеологиялық лакунаға жаңа образдылық әкелді, оны стилистикалық тұрғыдан байытты.

Ішкі форманы когнитивтік талдау ғаламды танып білу мен осы танып білу процесінің заңдылықтарын ашады. Танымның, жаңа білімді игерудің құралы метафора мен метонимия болып табылады. Тілдік ұжымның болмысты, дүниені тану тәсілдеріндегі ұқсастықтар мен сәйкестіктер фразеологиялық образдар мен ассоциациялардағы ортақтықтан көрінеді. Тілдік мағына ішкі формадағы ұқсас «сурет» арқылы көру, шындық болмыстың белгілі бір фрагменттерін түсіндірудегі сәйкестіктер мен ұқсастықтар араб, парсы тілдеріндегі фразеологизмдердің қазақ тіліне енуіне жол ашып, оларды қабылдаушы халықтың түсінуіне жағдай туғызды.

ШАРТТЫ ҚЫСҚАРТУЛАР

- ҚТТС** – Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. Он томдық. – Алматы, 1974-1986.
- ҚТФС** – Кеңесбаев І. Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі. – Алматы, 1977.
- ФРФС** – Голева Г.С. Фарси-русский фразеологический словарь. – М., 2000.
- ПРС** – Персидско-русский словарь в 2-ух томах под ред. Ю.А.Рубинчика.
- АРС** – Баранов Х.К.. Арабско-русский словарь. – М., 1985.
- ФК** – фразеологиялық калька
- СКФ** – Семантикалық кірме фразеологизмдер
- ҚОФС** – Қазақша-орысша фразеологиялық сөздік

ӘДЕБИЕТТЕР

- 1 Жұбанов Қ. Қазақ тілі жөніндегі зерттеулер. – Алматы: Ғылым, 1999. – 581 б.
- 2 Сағындықұлы Б. Қазақ тілі лексикасы дамуының этимологиялық негіздері. – Алматы: Қазақ университеті, 2005. – 258 б.
- 3 Блумфилд Л. Язык / Пер. с англ. Изд-е 4-е. – М.: Либриком, 2010. – 608 с.
- 4 Крысин Л.П. К определению терминов «заимствование» и «заимствованное слово» // В кн.: Развитие лексики современного русского языка. – М.: Наука, 1965. – 134 с.
- 5 Сорокин Ю.С. Развитие словарного состава русского литературного языка. 30-90-е годы XIX в. – М-Л.: Изд-во «Наука», 1965. – 565 с.
- 6 Сыздық Р. Қазақ тіліндегі ескіліктер мен жаңалықтар. – Алматы: Арыс, 2009. – 272 б.
- 7 Сағидолдақызы Г. Поэтикалық фразеологизмдердің этномәдени мазмұны (қазақ және монғол тілдерінің материалдары бойынша салыстырмалы зерттеу). – Алматы: Ғылым, 2003. – 248 б.
- 8 Исламова А. Шетел сөздердің белгілері мен деректері: филол. ғыл. канд. ... дис. – Алматы, 2004. – 150 б.
- 9 Арапова И.С. Калька//Лингвистический энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1990. - С.211.
- 10 Крысин Л.П. Вторичное заимствование и его описание в толковом словаре //Русский язык сегодня. Сб.статей. – М., 2004. – Вып.3. – С.143-149.
- 11 Ефремов Л.П. Основы теории калькирования. – Алматы, 1974. – 190 с.
- 12 Балли Ш. Французская стилистика. – М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1961. – 387 с.
- 13 Солдухо Э.М. Вопросы сопоставительного изучения заимствованной фразеологии. – Казань: Изд-во Казанского университета, 1977. – 158 с.
- 14 Пономаренко Л.А. Калькирование как вид влияния одного языка на другой (на материале английских калек с русского языка): дис. ... канд. филол. наук. – Киев, 1965. – 335 с.
- 15 Палий А.К. Калькирование как вид языкового влияния: автореф. ... канд. филол. наук. – Кишинев, 1980. – 20 с.
- 16 Пизани В. Этимология. История – проблемы – метод. – М.: Издательство иностранной литературы, 1956. – 186 с.
- 17 Бакаев Ч.Х. Роль языковых контактов в развитии языка курдов СССР. – М.: Наука, 1977. – 285 с.
- 18 Белецкий А.А. Принципы семасиологических исследований (на материале греческого языка). – Киев: Издательство Киевского государственного университета, 1950. – 267 с.
- 19 Новикова А. Калькирование как способ обогащения языка: дис. ... канд. филол. наук. – Киев, 1965. – 335 с.
- 20 Добровольский Д.О., Малыгин В.Т., Коканина Л.Б. Сопоставительная фразеология (на материале германских языков). – Владимир, 1990. – 79 с.

- 21 Шанский Н.М. Фразеология современного русского языка. – М.: Высшая школа, 1969. – 227 с.
- 22 Бабкин А.М. Русская фразеология, ее развитие и источники. – Л., 1970. – 262 с.
- 23 Копыленко М.М. Очерки по общей фразеологии. – Воронеж: Изд-во Воронежского университета, 1978. – 141 с.
- 24 Солодухо Э.М. Проблемы интернационализации фразеологии (на материале языков славянской, германской и романской групп). – Казань: Изд-во Казанского университета, 1982. – 166 с.
- 25 Солодухо Э.М. Теория фразеологического сближения (на материале языков славянской, германской и романской групп). – Казань: Изд-во Казанского университета, 1989. – 295 с.
- 26 Степанова Л. Проблема фразеологических заимствований// <http://publib.npol.cz/~obd/fulltext/Rossica-3851.pdf>.
- 27 Акуленко В.В. Вопросы интернационализации словарного состава языка. – Харьков: Издательство Харьковского университета, 1972. – 216 с.
- 28 Копыленко М.М., Попова З.Д. Очерки по общей фразеологии. – Воронеж: Издательство Воронежского университета, 1989. – 189 с.
- 29 Айдукович Й. Структура и основное содержание монографии «Введение во фразеологическую контактологию. Теория адаптации контактофразем под влиянием русского языка»// <http://www.russian.slavica.org/download/SRAjdukovic.pdf>.
- 30 Кеңесбаев І. Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі. – Алматы: Ғылым, 1977. – 712 б.
- 31 Кеңесбаев І. Кейбір фразалар төркіні /Қазақ тіл білімінің мәселелері. – Алматы: Арыс, 2008. – Б. 226-229.
- 32 Кеңесбаев І. Қазақ тілінің фразеологизмдері туралы//Кітапта: І.Кеңесбаев. Қазақ тіл білімінің мәселелері. – Алматы: Арыс, 2008. - 229-274-бб.
- 33 Қалиев Ғ., Болғанбаев Ә. Қазіргі қазақ тілінің лексикологиясы мен фразеологиясы: оқулық. – Алматы: Сөздік-Словарь, 2006. – 264 б.
- 34 Сыздық Р. Абайдың сөз өрнегі. – Алматы: Арыс, 2004. – 208 б.
- 35 Сыздық Р. Сөздер сөйлейді. – Алматы: Арыс, 2004. – 232 б.
- 36 Сыздық Р. Абай және қазақтың ұлттық әдеби тілі. – Алматы: Арыс, 2004. – 616 б.
- 37 Мұсабаев Ғ. Қазақ тіл білімінің мәселелері. – Алматы: Арыс, 2008. – 472 б.
- 38 Жанпейсов Е. Этнокультурная лексика казахского языка (на материалах произведений М.Ауэзова). – Алма-Ата: Наука, 1989. – 288 с.
- 39 Нұрдаулетова Б. Жыраулар поэтикасындағы дүниенің концептуалдық бейнесі. – Алматы, 2008. – 324 б.
- 40 Айтжанова Г. Фразеологиялық калькалар: филол.ғыл.канд. ... дисс. – Алматы, 2005. – 150 б.
- 41 Талжанов С. Үш томдық шығармалар жинағы /Құрастыр. Қажыбек Е. – Астана: Ер-Дәулет, 2008. 2 т. – 400 б.
- 42 Сыздық Р. Қазақ әдеби тілінің тарихы. – Алматы: Ана тілі, 1993. – 320 б.

- 43 Бердібай Р. Бес томдық шығармалар жинағы. – Алматы: Қазығұрт. 4 т. – 448 б.
- 44 Дербісалин Ә. Дәстүр мен жалғастық. – Алматы: Ғылым, 1976. – 203 б.
- 45 Сабитова М.Т., Абиғалиева М.Х. Соматическая фразеология как объект сопоставительного изучения (на материале казахского и немецкого языков) // Проблемы языковой интерпретации и двуязычия в практике обучения иностранным языкам. – Алматы: Мектеп, 1990. – С.24-31.
- 46 Наджип Э.Н. Тюркоязычный памятник XIV в. «Гулистан» Сейфа Сарай и его язык. – Алма-Ата, 1975. – 330 с.
- 47 Благова Г.Ф. Взаимодействие языковых уровней (арабско-персидские лексические заимствования и аналитические глаголообразования в чагатайском языке) // Советская тюркология. – 1983. – №4. – С. 21-24.
- 48 Благова Г.Ф. «Бабур-наме»: язык, прагматика текста, стиль. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – 404 с.
- 49 Юзмухаметов Р.Т. Ареал влияния персидского языка на тюркские языки // http://www.intellcity.narod.ru/piac_doklad.htm
- 50 Насыров Х.А. О некоторых грамматических особенностях таджикско-персидских заимствований в уйгурской фразеологии // В кн.: Актуальные проблемы советского уйгуроведения. – Алма-Ата, 1983. – С. 47-54.
- 51 Аннаева Р.Х. Фразеологические устойчивые словосочетания в памятниках туркменского языка. – Ашхабад: Ылым, 1983. – 144 с.
- 52 Бертельс Е.Э. История таджикско-персидской литературы. М., 1960. – 540 с.
- 53 Гафуров Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. – М.: Наука, 1972. – 425 с.
- 54 Кан Г. История Казахстана. – Алматы: Аркаим, 2002. – 224 с.
- 55 Масанов Н.Э. и др. История Казахстана. Народы и культуры. – Алматы: Дайк-Пресс, 2003. – 608 с.
- 56 Бартольд В.В. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. – М.: Восточная литература, 2002. – 711 с.
- 57 Щербак А.М. Тюркская руника. – СПб.: Наука, 2001. – 147 с.
- 58 Рысбергенова К.К. Историко-лингвистический анализ топонимов Южного Казахстана. – Алматы: Ғылым, 2000. – 152 б.
- 59 Оранский И.М. Иранские языки в историческом освещении. – М.: Наука, 1979. – 238 с.
- 60 Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. – М.-Л.: Наука, 1958. – Т.1. – 657 с.
- 61 Айдаров Г. Язык орхонских памятников древнетюркской письменности VIII в. – Алма-Ата: Ғылым, 1971. – 380 с.
- 62 Дадабаев Х.И. др. Проблемы лексики староузбекского языка. – Ташкент, 1990. – 215 с.
- 63 Жеменей И. Мұхаммед Хайдар Дулат (1499-1551) тарихшы- каламгер (монография) – Алматы: Зерде, 2007. – 360 б.

64 Тулибаева Ж.М. Персыязычные источники по истории казахов и Казахстана Х111-Х1Х вв. – Астана: ЕНУ им.Л.Н.Гумилева, 2006. – 256 с.

65 Ломтев Т.П. Субстрат и заимствование // Общее и русское языкознание. – М., 1976. – С. 60-62.

66 Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. Т.6. – М.: Наука, 2001. – 822 с.

67 Ставиский Б.Я. Согдийская цивилизация как феномен Центральной Азии V-IX вв. // В кн.: «У времени в плену». Памяти С.С.Цельникова. Сб. ст. – М.: Восточная литература, 2000. – С.131-137.

68 Дыбо А.В. Хронология тюркских языков и лингвистические контакты ранних тюрков // http://altaica.narod.ru/LIBRARY/xronol_tu.pdf

69 Лившиц В.А. Согдийские слова в таджикском языке // Известия отделения общественных наук.– Сталинабад: Изд-тво АН Таджикской ССР, 1957. – Вып. 12. – С.31-43.

70 Ногайбаева М.С. Түркілер мен соғдылықтардың мәдени байланыстары тарихнамасының кейбір мәселелері //эл-Фараби атындағы ҚазҰУ Хабаршысы. Тарих сериясы. – 2003. – №4 (31). – Б. 29-31.

71 Маршак Б.И., Распопова В.И. Кочевники и Согд // В кн.: Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. – Алма-Ата: Наука, 1989. – С.416-426.

72 Фрай Ричард. Наследие Ирана. – М.: Восточная литература, 2002. – 463 с.

73 Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Казахстан. Летопись трех тысячелетий. – Алма-Ата: Рауан, 1992. – 375 с.

74 Халидов Б.З. Этимология слова *танну:р*. // Иранская, тюркская, арабская филология. Лингвостатистика. –Ташкент: Фан, 1964. – Вып. 247. – С.49-61.

75 Эдельман Д.И., Климов Г.А. К истории иранского обозначения печи (тендира, танура) // В кн. Ирано-афразийские языковые контакты.–М.: Наука, 1991. – Вып. 2. – С.125-130.

76 Будагов Л.З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий со включением употребительнейших слов, арабских и персидских, и с переводом на русский язык.– СПб, 1869. – Т.1. – 600 с.

77 Согдийские фрагменты Центрально-азиатского собрания Института востоковедения. – М.: Наука, 1980. – 160 с.

78 Боровков А.К. Лексика среднеазиатского тэфсира XII-XIII вв. – М.: ИВЛ, 1963. - 366 с.

79 Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. – М-Л., 1951. – 451 с.

80 Сарекенова Қ. Қазақ фразеологиздерінің стильдік саралануы: филол. ғыл.канд. ... дисс. – Алматы, 2001. – 129 б.

81 Уәлиұлы Н. Фразеология және тілдік норма. – Алматы: Республикалық баспа кабинеті, 1998. – 128 б.

82 Смағұлова Г. Мағыналас фразеологизмдердің ұлттық-мәдени аспектілері. – Алматы: Ғылым, 1998. – 196 б.

- 83 Морозова В.С. Структурно-семантическая характеристика современного арабского литературного языка: дис. ... канд. филол. наук. – М., 1985. – 208 с.
- 84 Голева Г.С. Фразеология современного персидского языка. – М.: Муравей, 2006. – 224 с.
- 85 Морозова В.С. Национально-культурная специфика меронимических фразеологизмов современного арабского литературного языка// Арабская филология. Сб. ст., посвящ. 75-летию Г.М.Габучана/ИСАА при МГУ. –М: Гуманитарий, 2004. – Вып. 2. – С.110-120.
- 86 Толстой Н.И. Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. -М.: Индрик, 1995. – 512 с.
- 87 Арнольд И.В. Лексикология современного английского языка. -М.: Высшая школа, 1986. – 295 с.
- 88 Реформатский А.А. Введение в языковедение. – М.: Просвещение, 1999. – 536 с.
- 89 Кунин А.В. Курс фразеологии современного английского языка. – М.: Изд. центр "Феникс", 1996. – 381 с.
- 90 Мухин С.В. Системно-функциональные характеристики фразеологической кальки французского происхождения в современном английском языке: дис. ... канд. филол. наук. – М., 2005. – 234 с.
- 91 Смағұлова Г., Жумадилова Ғ. Парсы мақал-мәтелдерінің жүйесі. – Алматы: Қазақ университеті, 2005. – 116 б.
- 92 Ушаков В.Д. Фразеология арабского классического языка: дис. ... док. филол. наук. – М., 1989. – 392 с.
- 93 Байғұтова А.М. «Қазақ әйелі» концептісінің этномәдени сипаты: филол. ғыл.канд. ... дисс. –Алматы, 2010. -150 б.
- 94 Ишанкулов Ю. К истории названий плодов в узбекском языке. – Ташкент: Фан, 1985. – 103 с.
- 95 Сыздық Р. Эпос және лингвистикалық поэтика мәселелері // Кітапта: Сыздық Р. Ғылыми таным үзіктері. Үш томдық. -Алматы: «КИЕ» лингвоелтану инновациялық орталығы, 2009. – 3 т. – Б.108-117.
- 96 Боровков А.К. «Бада’и ал-луғат».Словарь Тали‘ Гератского к сочинениям Алишера Навои. – М.: Восточная литература, 1961. – 265 с.
- 97 Эл-Мисри Хусейн Мужиб. Силат бейна эл-араб уа-л-фурс уа-турк. Дираса тарихийа адабийя. – эл-Қаһира, 1985. – 200 б. (араб тілінде).
- 98 Овезов А. Персидские и арабские заимствования в современной туркменской поэзии: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Л., 1974. – 28 с.
- 99 Ворожейкина З.Н. Исфаханская школа поэтов и литературная жизнь Ирана в предмонгольское время XII-нач. XIII в. – М.: Наука, 1984. – 272 с.
- 100 Умаров А. Фразеологический словарь «Хазойин-ул-маоний» Алишера Навои. – Ташкент: Фан, 1971. – 139 с.
- 101 Қазақ тілінің қысқаша этимологиялық сөздігі. – Алматы: Ғылым, 1966. – 240 б.

- 102 Пейсиков Л.С. Вопросы синтаксиса персидского языка. – М.: Изд-во института международных отношений, 1959. – 200 с.
- 103 Уэли Н. Қазақ сөз мәдениетінің теориялық негіздері: филол. ғыл. докт. ... дисс. – Алматы, 2007. – 300 б.
- 104 Гаглойти Ю.С. Скифо-осетинские фразеологизмы // www.darial-online.ru/2003-1/qaqloiti.shtml-56.
- 105 Ислам А. Ұлттық мәдениет контексіндегі дүниенің тілдік суреті (салыстырмалы-салғастырмалы лингвомәдени сараптама): филол. ғыл. докт... дисс. – Алматы, 2004. – 338 б.
- 106 Жеменей И. Хафиз-Шәкәрім рухани үндестігі. – Алматы: Даналық мәйегі, 2008. – 148 б.
- 107 Жеменей И. Хафиз және қазақ әдебиеті. – Алматы: Ы.Алтынсарин атындағы қаз. білім акад. респ. басп., 2000. – 122 б.
- 108 Сыздықова Р. Ясауи «Хикметтерінің» тілі. – Алматы: Сөздік-Словарь, 2004. – 552 б.
- 109 Қамбарбекова Ф. Қазақ әдебиетіне Хафиз шығармаларының әсері: канд. диссертацияның авторефераты. – Тегеран, 2003. – 28 б.
- 110 Маджидов Хамит. Фразеологическая система современного таджикского литературного языка: автореф. ... докторс. диссер. – Душанбе, 1995. – 48 с.
- 111 Персидские пословицы и поговорки (составление перевод, введение и комментарий Х.Короглы). – М.: Главная редакция восточной литературы, 1973. – 400 с.
- 112 Джахангири Х.А. Лингвокультурологический аспект изучения взаимодействия языка и культуры. М, Компания Спутник+, 2003. -105 с.
- 113 Мейе А. Основные особенности германской группы языков. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1952. – 264 с.
- 114 Крысин Л.П. Лексическое заимствование и калькирование в русском языке последних десятилетий // Вопросы языкознания. – 2002. – №6. – С.27-34.
- 115 Кенесбаев С. О некоторых особенностях фразеологических единиц в казахском языке//Известия АН КазССР. Серия филологии и искусств. – 1954. – Вып. 1-2. – С. 6-27.
- 116 Авакова Р. Қазақ фразеологизмдерінің семантикасы: филол.ғ. докт. ... диссертация. – А., 2003. – 300 б.
- 117 Габекирия Ш.В. Лексика произведений Юнуса Эмре. – Тбилиси: Мецнереба, 1983. – 229 с.
- 118 Ислам. Энциклопедический словарь. – М.: Наука, Гл.ред.восточной лры, 1991. – 315 с.
- 119 Кеңесбаев І. Қазақ тіл білімінің мәселелері. – Алматы: Арыс, 2008. – 608 б.
- 120 Розенталь Д.Э и др. Словарь лингвистических терминов// www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/DicTermin/s.
- 121 Чалисова Н.Ю. Персидская классическая поэтика о конвенциях описания феноменов красоты // В кн. «Памятники литературной мысли Востока». – М.: ИМЛИ РАН, 2004. – С. 165-249.

- 122 Рустемов Л. Казахско-русский толковый словарь арабско-иранских заимствований. – Алма-Ата: Мектеп, 1989. – 320 с.
- 123 Уәлиұлы Н. Кейбір этнографизмдердің лексика-семантикалық аясы // ҚР БҒМ мен ҰҒА Хабарлары. Тіл, әдебиет сериясы. – 2000. – №2. – Б.52-61.
- 124 Кириллова Н.Н. Сопоставительная фразеология романских языков. – Л.: Издательство ЛГУ, 1986. – 276 с.
- 125 Телия В.Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. – М.: Наука, Гл.ред.восточной л-ры, 1996. – 288 с.
- 126 Муталибов С. Құшма феълларнинг бир тури тарихидан // В кн.: Исследования по грамматике и лексике тюркских языков. – Ташкент: Фан, 1965. – С. 160-171.
- 127 Жұбатова Б. Қазақ қисса-дастандарындағы араб, парсы сөздері: филол.ғыл.канд ... дис. – Алматы, 2002. – 150 б.
- 128 Оралбаева Н. Қазіргі қазақ тіліндегі етістіктің аналитикалық форманттары. – Алматы: Мектеп, 1975. – 136 б.
- 129 Исенғалиева В.А. Тюркские глаголы с основами, заимствованными из русского языка. – Алма-Ата: Наука, 1966. – 78 с.
- 130 Қалыбаева Қ. Салыстырмалы түркі фразеологиясы: қыпшақ тобындағы тілдердің материалы бойынша. – Алматы: Сервис К, 2009. – 404 б.
- 131 Гаджиева Н.З., Коклянова А.А. Глаголы речи // В кн. Историческое развитие лексики тюркских языков. – М., Наука, 1961. – С. 232-460.
- 132 Розенцвейг В.Ю. Основные вопросы теории языковых контактов // Новое в лингвистике. Вып. 6. – М.: Прогресс. – 1972. – С. 5-22.
- 133 Булаховский Л.А. Введение в языкознание. – М.: Учпедгиз, 1954. – Ч.2. – 178 с.
- 134 Еремина К.Н. К проблеме языковых контактов: европеизмы в современном персидском языке. – М.: Наука, 1980. – 77 с.
- 135 Алпатов В.М. О существовании исконной и заимствованной подсистем в системе японского языка // Генетические, ареальные и типологические связи языков Азии. – М.: Наука, 1983. – С. 103-114.
- 136 Моравчик Д. Языковые ситуации и взаимодействие языков. – Киев: Наукова думка, 1989. – С. 203-215.
- 137 Линник Т.Г. Проблемы языкового заимствования // В кн. Языковые ситуации и взаимодействие языков. – Киев: Наукова думка, 1989. – С. 203-215.
- 138 Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Морфология. – М.: Наука, 1988. – 560 с.
- 139 Розенфельд А.З. Материалы к исследованию сложно-составных глаголов в современном таджикском литературном языке // Очерки по грамматике таджикского языка. – Сталинабад: Изд-во АН Таджикской ССР, 1953. – Вып.1. – С. 35-47.
- 140 Расторгуева В.С., Керимова А.А. Система таджикского глагола. – М.: Наука, 1964. – 291 с.

- 141 Рубинчик Ю.А. Основы фразеологии персидского языка. -М.: Глав. ред. вост. лит-ры, 1981. – 275 с.
- 142 Маслов Ю. Введение в языкознание. – М.: Высш. школа, 1987. – 272 с.
- 143 Харитонов Л.Н. Грамматика современного якутского литературного языка. Фонетика и морфология. – М.: Наука, 1982. – 496 с.
- 144 Гаджиева К.Б. Междометие в азербайджанском языке: автореф. ... кандид. дис. – Баку, 1973. – 23 с.
- 145 Сарыбаев Ш.Ш. Междометие в казахском языке. –Алма-Ата: Наука, 1959. – 136 с.
- 146 Рүстемов Л. Қазіргі қазақ тіліндегі араб-парсы кірме сөздері. – Алматы: Ғылым, 1982. – 160 б.
- 147 Смағұлова Г. Фразеологизмдердің варианттылығы. – Алматы: Санат, 1996. – 128 б.
- 148 Рубинчик Ю.А. Грамматика современного персидского литературного языка. – М.: Восточная литература, 2001. – 601с.
- 149 Гранде Б.М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1998. – 592 с.
- 150 Вайнрайх У. Одноязычие и многоязычие// Новое в лингвистике . - Языковые контакты. - М., 1972. – Вып. 6. – С. 25-60.
- 151 Қазақ тілінің грамматикасы. – Алматы: Мектеп, 2000. - 510 б.
- 152 Ахмад Амин. Қамус әл-‘адат уа ат-тақалід уа ат-та‘бір әл-мисриййа. – Каир: Мактаба ан-наһда әл-мисриййа, 2002. – 511 б. (араб тілінде).
- 153 Ысқаков Ә. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. Т 1. – Алматы: Ғылым, 1968. – Б. 5-7.
- 154 Щерба Л.В. Языковая система и речевая деятельность. – Л.: Наука, 1974. – 428 с.
- 155 Ройзензон Л.И. Внутренняя форма слова и внутренняя форма фразеологизма // Вопросы фразеологии. – Ташкент: Наука, 1965. – С.238-247.
- 156 Қайдар Ә. Қазақ тілінің өзекті мәселелері. –Алматы: Ғылым, 1998. – 304 б.
- 157 Топоров В.Н. Некоторые теоретические основания этимологического анализа//Вопросы языкознания. – 1960. – №3. – С. 44-60.
- 158 Ураксин З.Г. Фразеология башкирского языка. – М.: Наука, 1975. – 192 с.
- 159 Пашалишвили Т.Т. Цветобозначающая лексика в персидском языке: автореферат канд. Диссертации. - Тбилиси, 1991. – 38 с.
- 160 Стеблева И.В. К вопросу формирования образной системы лирики в классической тюркоязычной поэзии // В кн.: Проблемы исторической поэтики литератур Востока. – М.: Наука, 1988. – 311 с.
- 161 Бомбачи А. Тюркские литературы. Введение в историю и стиль // Новое в лингвистике. – 1998. – №4. – С.191-293.
- 162 Шамс ал-Дин Мухаммад ибн Кайс ар-Рази. Свод правил персидской поэзии / Перевод с перс., исследования и комментарий Н.Ю.Чалисовой. – М.: Восточная литература, РАН, 1997. – 470 с.

- 163 Сатенова С. К. Қазақ тіліндегі қос тағанды фразеологизмдердің тілдік және поэтикалық табиғаты: филол.ғ.канд. ... дисс. – Алматы, 1997. –180 б.
- 164 История персидской и таджикской литературы. Под редакцией Яна Рипка. – М.: Прогресс, 1970. – 157 с.
- 165 Шеффер Э. Золотые персики Самарканда. Книга о чужеземных диковинах в империи Тан. – М.: Гл. ред. восточной литературы изд-ва «Наука», 1989. – 608 с.
- 166 Шойбеков Р. Қазақ тілінің қолөнер лексикасы: филол. ғыл. док... дисс. – Алматы, 2006. – 321 б.
- 167 Исламов Р.Ф. Урта ғасыр төрки шигърияте үсешендә Шәрифнен «Шаннамә»се. – Казан: Фикер, 2001. – 280 б. (татар тілінде)
- 168 Умаров Э.А. К истории одного фразеологизма из словаря В.В.Радлова // Советская тюркология. – 1970. – №1. – С.84-86.
- 169 Амосова Н.Н. О диахроническом анализе фразеологических единиц // В сб.: Исследования по английской фразеологии.– Л.: Изд-во ЛГУ, 1965. – Вып. 3. – С.21-27
- 170 Ушаков В.Д. О стилистических фигурах в трудах Абделькахира Джурджани // Вопросы языкознания. – М.: Наука. – 1980. – №5. – С.66-73.
- 171 Кайдар А.Т. Структура односложных корней и основ в казахском языке. – Алматы: Арыс, 2005. – 304 с.
- 172 Эрнст Карл. Суфизм // www.middleeast.org.ua/islam/sufizm.htm).
- 173 Насыров И.Р. Онтологические и гносеологические основания исламского мистицизма (генезис и эволюция): дисс. ... док. филос. н. – М., 2008. – 472 с.
- 174 Пиатровский М.Б. Коранические сказания. – М: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. – 219 с.
- 175 Бертельс Е.Э. Райские девы (гурии) в исламе // В кн.: Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1965. – С. 84-103.
- 176 Ертегілер. – Алматы: Жазушы, 1988. . – 2 т. – 288 б.
- 177 Әбжет Б. Түркі және иран халықтары ертегілеріндегі мифологиялық кейіпкерлер. – Түркістан: «Тұран» баспаханасы, 2008. – 258 б.
- 178 Короглы Х.Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. – М: Наука, 1983. – 336 с.
- 179 Шукуров Ш. Смысл, образ, форма. – Алматы: Дайк-пресс, 2008. – 500 с.
- 180 Снесарев Г.П. Хорезмийские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. - М.: Восточная литература, 1983. – 212 с.
- 181 Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М: Наука, 1969. – 366 с.
- 182 Каскабасов С.А.Золотая жила. Истоки духовной культуры. ч.2. – Астана: Елорда, 2000. – 147 с.
- 183 Тойшанұлы А. Түрік-моңғол мифологиясы. – Алматы: Баспалар үйі, 2009. – 192 б.

- 184 Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. – 178 с.
- 185 Климов Г.А., Эдельман Д.И. К этимологии *albasty//almasty*. – Советская тюркология. – 1979. - №3. -С.57-63
- 186 Албасты//<http://ru.wikipedia.org/wiki/>
- 187 Қасқабасов С. Қазақтың халық прозасы. – Алматы: Ғылым, 1984. – 272 б.
- 188 Касқабасов С.А.Золотая жила. Истоки духовной культуры. – Астана: Елорда, 2000. – Ч.1. – 342 с.
- 189 <http://www.eshtehard.net/modules/smartsection/item>
- 190 Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона.– СПб, 1903. – Т.37. – С.195.
- 191 Бартольд В.В. Ислам. – Пг, 1918. – С.59.
- 192 Күмісбаев Ө. Самұрық құс туралы аңыз. <http://www.turkystan.kz/page>.
- 193 Симург. <http://simurg-art.by/art/simurg.php/>
- 194 Валиханов Ч. Собр. соч. в 5-ти томах.– Алма-Ата: Каз. сов. энциклопедия, 1985. – Т.4. – 461 с.
- 195 Самойлович А. Иранский героический эпос в литературах тюркских народов Средней Азии // Фирдоуси, 934-1934. – Л., 1934. – С. 115-120.
- 196 Бертельс Е.Э. Избранные труды. – М.: Наука, 1962. – Т.2. –С. 360-393.
- 197 Бертельс Е.Э. К вопросу о традиции в героическом эпосе// Советское востоковедение. – М., 1947. –Т.4. – С. 34-39.
- 198 Сағындықұлы Б. «Ғибат-ул хақайк» – XII ғасыр ескерткіші. – Алматы: Қазақ университеті, 2002. – 184 б.
- 199 Сағындықұлы Б., Тәшімбай С. «Мухаббат-наме» ескерткішінің (XIV ғ.) мәтіні. – Алматы: Қазақ университеті, 2007. – 228 б.
- 200 Германович А.В. Джахиз – первый теоретик перевода в арабской филологической традиции // В кн.: Арабская филология. – М.: Ключ-С, 2008. – Вып. 3. – С. 94-108.
- 201 Потебня А.А. Мысль и язык // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/
- 202 Кунин А.В. Курс фразеологии современного английского языка. – М.: Высшая школа, 1986. – 336 с.
- 203 Добровольский Д.О. О возможности моделирования внутренней формы фразеологизма // В сб. Лексикографическая разработка фразеологизмов для словарей различных типов и для машинного фонда русского языка. – М., 1988. – С. 98-110.
- 204 Калинина А.В. Внутренняя форма идиом русского и французского языков. Опыт сопоставительного анализа. – М.: ИНФОМЕДИА ПАБЛИШЕРЗ, 2007. – 160 с.
- 205 Ковшова М.Л. Культурно-национальная специфика фразеологизмов (когнитивные аспекты): дис. ... канд. филол.наук. – М., 1996. – 160 с.
- 206 Кибрик А.Е. Лингвистическая реконструкция когнитивной структуры. http://virtualcoglab.cs.msu.su/pdf/a_e_kibrik.pdf

- 207 Касевич В.Б. Языковые структуры и когнитивная деятельность // Язык и когнитивная деятельность. – М.: Наука, 1989. – С.8-18.
- 208 Баранов А.Н., Добровольский Д.О. Идиоматичность и идиомы// Вопросы языкознания. – 1996. – №5. – С. 51-64.
- 209 Касевич В.Б. Язык и знание / В сб.: Язык и структура знания. – М, 1990. – С.56-67.
- 210 Демьянков В.З. Когнитивная лингвистика как разновидность интерпретирующего подхода // Вопросы языкознания. – 1994. – №4. – С. 17-33.
- 211 Кубрякова Е.С. и др. Краткий словарь когнитивных терминов. – М.: Изд-во МГУ, 1996. – 245 с.
- 212 Кубрякова Е.С. Начальные этапы становления когнитивизма. Лингвистика-психология-когнитивная наука//Вопросы языкознания. – 1994. – №4. – С.34-37.
- 213 Коцюбинская Л.В. Когнитивные структуры английских фразеологических единиц латинского и французского происхождения: дис. ... кандидата филол. н. – СПб, 2004. – 184 с.
- 214 Болдырев Н.Н. Когнитивная семантика. – Томбов: Изд-во Томбовского университета, 2000. – 123 с.
- 215 Авакова Р. Фразеологиялык семантика. – Алматы: Қазақ университеті, 2002. – 208 б.
- 216 Короглы Х. Персидские пословицы, поговорки и крылатые слова. Персидско-русский словарь. – Интишарат Гутенберг, 1371. – 614 с.
- 217 Уэллиев Н. Жұмбақ сандар // Жалын. – 1988. – №4. – Б. 105-108.
- 218 Бертельс Е.Э. Чагатайский тарджи'банд неизвестного автора // В кн.: Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1965. – С. 469-474.
- 219 Тулеубаева С. «Тысяча и одна ночь» в казахской фольклорной традиции. – Алматы: Арыс, 2009. – 200 с.
- 220 Ализиде Г. Символика цифр в мистическом учении суфиев (компаративистика суфизма и школы пифагореизма). <http://forum.sufism.ru/index.php>
- 221 Гак В.Г. Беседы о французском слове. — М.: Международные отношения, 1966. – 336 с.
- 222 Телия В. Метафора как модель смыслопроизводства и ее экспрессивно-оценочная функция // Метафора в языке и тексте. – М.: Наука, 1988. – С.57-69.
- 223 Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем/ <http://forum.sufism.ru/index.php?topic=5150.0:wap2>
- 224 Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка. – М.: Наука, 1985. – 125 с.
- 225 Добровольский Д.О. Национально-культурная специфика во фразеологии//Вопросы языкознания. – 1997. – №6. – С. 37-48.
- 226 Веретенников А.А. Очерки глагольной фразеологии персидского языка. – М.: Наука, Восточная литература, 1993. – 155 с.

- 227 Вежбицкая А. Язык. Культура. Познания. – М.: Русские словари, 1996. – 416 с.
- 228 Лингвистический энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1990. – 685 с
- 229 Телия В.Н. Коннотативный аспект семантики номинативных единиц. – Москва: Наука, 1986. – 141 с.
- 230 Фильштинский И.М., Шидфар Б.Я. Очерк арабо-мусульманской культуры. – М.: Наука. Гл. Редакция восточной литературы, 1971. – 259 с.
- 231 Маслова В.А. Введение в лингвокультурологию. – М.: Наука, 1997. – 162 с.
- 232 Кармышева Дж. Қазақтардың егіншілікке байланысты әдет-ғұрыптары // Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. – Алматы: Арыс, 2005. – 1 т. – Б. 94-115.
- 233 Кайдар А. Образно-фоновая основа устойчивых выражений, связанных со скотоводством в казахском языке // Изв. АН КазССР. Серия филол.– Алматы, 1987. – Т.1. – С. 3-8.
- 234 Гак В.Г. Национально-культурная специфика меронимических фразеологизмов // в сб. Фразеология в контексте культур. – М.: Наука, 1999. – С. 186-289.
- 235 Сыздық Р. Сөз құдіреті. – Алматы: Ғылым, 1997. – 224 б.
- 236 Рубинчик Ю.А. Основы фразеологии персидского языка. М.: ГРВЛ, 1981. – 275 с.
- 237 Рейснер М.Л. Эволюция классической газели на фарси (X-XIV в.). – М.: Наука, ГРВЛ, 1989. – 224 с.
- 238 Лотман Ю.М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // В кн.: Византия и Русь. – М.: Наука, 1989. – С. 227-236.
- 239 Тарасов А.Е. Культурное заимствование в процессе деятельности // в кн.: Встречи этнических культур в зеркале языка. – М.: Наука, 2002. – 478 с.
- 240 Қайдаров Ә. Түр-түстердің тілдегі көрінісі. – Алматы: Ана тілі, 1992. – 182 б.
- 241 Брагинский И.С. Проблемы востоковедения. – М.: Наука, ГРВЛ, 1974. – 472 с.
- 242 Рүстемов Л., Йадолла С. Парсы тілінің ізашары. – Тегран, 1994. – 583 б. (парсы тілінде).
- 243 Стеблева И.В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. – М.: Наука, 1976. – 214 с.
- 244 Стеблева И.В Развитие тюркских поэтических форм в XI в. – М.: Наука, 1971. – 299 с.
- 245 Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. – М.: Русский язык, 1996. – 236 с.
- 246 Стеблева И. Семантика газелей Бабура. – М.: Наука, 1982. – 327 с.
- 247 Курбатов Х.Р. Татарская лингвистическая стилистика и поэтика. – М.: Наука, 1978. – 216 с.

- 248 Ізтілеуұлы Т. Шаһнама. Рүстем-дастан. 1-кітап. – Алматы: Жазушы, 2000. – 500 б.
- 249 Шахбаз В.А. Слова арабского происхождения на территории романо-германского лингвистического ареала. Пути вхождения: дисс. ... канд. филол. наук. – М., 2005. – 245 с.
- 250 Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов//Арабская средневековая культура и литература. – М.: Наука, 1978. – С.46-60.
- 251 Смағұлова Г. Мағыналас фразеологизмдер сөздігі. – Алматы: Сөздік-Словарь, 2002. – 215 б.
- 252 Жолдасбеков М., Қасқабасов С. Қазақ эпосының шоқтығы//Қозы Көрпеш-Баян сұлу. – Астана: Фолиант, 2002. –Б. 7-26.
- 253 Смирнова Н.С. О версиях «Кыз Жибек» // В кн. «Қыз Жібек». – Алма-Ата: Издательство АН КазССР, 1963. – С. 47-58.
- 254 Грюнебаум Г.Э.. «Рисала фи-л-'ишк» Ибн Сины и куртуазная любовь // Арабская средневековая культура и литература. – М.: Наука, ГРВЛ, 1978. – С. 98-119.
- 255 Каиржанов А. Palaeoturcica: Исследование в области фразеологии памятников древнетюркской письменности VII-IX ии. – Акмола: Ғылым, 1986. –Ч. 1. – 132 с.
- 256 Қалиұлы Б. Қазақ тіл білімінің ғылыми бейнесі. – Алматы, 2008. – 92 б.
- 257 Қоңыров Т. Теңеулер табиғаты. -Алматы: Алаш, 2005. – 512 б.

МАЗМҰНЫ

КІРІСПЕ	3
---------------	---

I ТАРАУ

КІРМЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМДЕР МӘСЕЛЕСІНІҢ ТЕОРИЯЛЫҚ НЕГІЗІ МЕН ТАНЫМДЫҚ ТАРИХЫ

1.1. Тілдегі кірме бірліктер мәселесінің негізгі ұғымдары мен теориялық танымы	8
1.2. Кірме фразеологизм мәселесі – кірме бірліктер теориясының құрамдас бөлігі	14
1.2.1. Кірме фразеологизмдердің шетел және орыс тіл білімінде зерттелуі	14
1.2.2. Қазақ тіл біліміндегі кірме фразеологизмдер мәселесі туралы пікірлер.....	21
1.2.3. Түркологиядағы кірме фразеологизмдерге қатысты пікірлер.....	30
1.3. Кірме бірліктер – түркі, иран және араб мәдени-тілдік қарым-қатынастарының нәтижесі (мәселенің тарихи негізіне шолу)	32
1.4. Қазақ тіліндегі иран субстрат лексикасы – тарихи-мәдени қарым-қатынастар туралы дерек	42
1.5. Араб, парсы тілдік бірліктерін қабылдаудағы аударманың рөлі	49

II ТАРАУ

АРАБ, ПАРСЫЛЫҚ КІРМЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМ ЖӘНЕ ОНЫҢ ТҮРЛЕРІ

2.1. Кірме фразеологизм ұғымына анықтама және оның негізгі белгілері	52
2.2. Араб, парсылық кірме фразеологизмдердің түрлері	61
2.2.1. Араб, парсы тілдерінен калькаланған фразеологизмдер.....	61
2.2.2. Қазақ тіліндегі араб, парсы тілдерінен транслитерацияланған кірме фразеологизмдер.....	75
2.2.3. Семантикалық фразеологиялық кірмелер (СФК)	81
2.3. Фразеологиялық кірмелерді танудың жеке-шарттары	89
2.4. Фразеологиялық калькалаудың механизмі.....	97
2.5. Кірме фразеологизмдердің семантикалық-құрылымдық сипаты	100
2.5.1. Кірме фразеологизмдердің семантикалық тұрғыдан модификациялануы.....	100
2.5.2. Кірме фразеологизмдердің құрылымындағы модификация.....	112
2.5.3. Кірме фразеологизмдер мен қазақ лексиконы арасындағы жүйелік қатынастар.....	113
2.5.3.1. Етістікті кірме фразеологизмдер	117
2.5.3.2. Одағай фразеологизмдердегі кірмелер	126

III ТАРАУ

КІРМЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМДЕРДІҢ ЭТИМОЛОГИЯСЫ 135 |

3.1. Кірме фразеологизмдер этимондарының түпнұсқа тілдегі мәртебесі.....	136
3.2. Фразеологиялық кірмелердің тілдік емес этимонын анықтау.....	139
3.3. Кірме фразеологизмдердің құрамындағы мағынасы көмескі не түсініксіз элементтерге этимологиялық талдау	142
3.4. Кірме фразеологизмдердің бастаулары мен көздері	164
3.4.1. Құран Кәрім – қазақ тіліндегі кірме фразеологизмдер бастауларының бірі.....	165

3.4.2. Иран және қазақ мифологияларындағы этнолингвистикалық ортақтықтар.....	187
3.4.3. Парсы классикалық әдебиетінің қазақ фразеологизмдерін қалыптастырудағы рөлі	201
3.5. Араб, парсылық кірме фразеологизмдердің тілге ену кезеңі	207

IV ТАРАУ КІРМЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМДЕРДІҢ ІШКІ ФОРМАСЫНЫҢ ЛИНГВОКОГНИТИВТІК ҚЫРЫ

4.1. Қазіргі фразеологиядағы «ішкі форма» ұғымы.....	214
4.2. Кірме фразеологизмдердің ішкі формасындағы бейнелілік	218
4.3. Ішкі форма және фразеологиялық мағынаның уәжділігі.....	225
4.4. Фразеологизмнің троптық механизмі – фразеологизмдердің ішкі формасының құрамдас бөлігі	227
4.5. Кірме фразеологизмдердің ішкі формасын анықтаудағы этимологиялық талдаудың рөлі.....	234
4.6. Кірме фразеологизмдердің ішкі формасындағы ұлттық-мәдени коннотация	240
ҚОРЫТЫНДЫ	291
ШАРТТЫ ҚЫСҚАРТУЛАР	298
ӘДЕБИЕТТЕР	299

Ғылыми басылым

Жұбатова Баян Нұрсұлтанқызы

**ҚАЗАҚ ТІЛІНДЕГІ АРАБ,
ПАРСЫЛЫҚ КІРМЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМДЕР**

2-басылым

Шығарушы редакторы *Г. Рүстембекова*
Мұқабасын безендірген *Р. Сқақов*

ИБ № 7185

Басуға 19.03.2014 жылы қол қойылды. Пішімі 60x84 1/16.

Көлемі 19,5 б.т. Офсетті қағаз. Сандық басылыс. Тапсырыс №28.

Таралымы 100 дана. Бағасы келісімді.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің «Қазақ университеті» баспасы.

050040, Алматы қаласы, әл-Фараби даңғылы, 71.

«Қазақ университеті» баспаханасында басылды.